This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

27

GG 8 (Fr. ch.)

R88

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES.

PREMIERE PARTIE:

DEMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU,

TIRÉE DE L'ART DE LA NATURE.

SECONDE PARTIE:

DEMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU

ET DE SES ATTRIBUTS,

TIRÉE DES PREUVES PUREMENT INTELLECTUELLES, ET DE L'IDÉE DE L'INFINI MESME.

Par feu Messire FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTTE FENELON, *Précepteur de Messeigneurs les Enfans de France, & depuis Archevêque Duc de Cambray, Prince du saint Empire, &c.*

Ex libris *nicolai Wateblé*

A PARIS, 1733

Chez FLORENTIN DELAULNE, ruë S. Jacques, à l'Empereur.

M. DCC. XVIII.

Avec Approbation, & Privilege du Roy.

THE TAYLOR INSTITUTE
31 JUL 1950

PREFACE.

LA premiere Partie de ces Oeuvres Philoſophiques qu'on donne ici au Public, avoit déja paru ſous le Titre de l'*Art de la Nature* ou de l'*Exiſtence de Dieu*, elle avoit été écrite par feu M. l'Archevêque de Cambray, pour ceux à qui les démonſtrations purement Métaphyſiques de l'Exiſtence de Dieu, paroiſſent trop abſtraites. L'Auteur leur rend cette grande verité palpable par des reflexions ſimples & ſenſibles ſur la ſtructure de l'univers, dont les reſſorts admirables portent le caractere d'un Créateur ſage & Tout-puiſſant.

On y a ajoûté une ſeconde Partie, où notre Auteur démontre la même verité par des preuves purement intellectuelles, tirées de l'idée de l'infini même. De ſorte que les eſprits de tous les differents caracteres, trouveront ici des preuves de l'Exiſtence de Dieu, accommodées à leur goût & à leur capacité.

Au reſte cette ſeconde Partie n'eſt que l'ébauche d'un grand ouvrage que feu M. l'Abbé de Fenelon avoit entrepris dans ſa jeuneſſe, & qu'il n'acheva pas. On n'y trouvera peut-être point toute l'exactitude & la préciſion que l'Auteur y auroit pû donner s'il l'avoit retouché. On a crû pourtant ne devoir point le refuſer au Public, à cauſe de la fecondité des principes ſublimes & de la beauté des veritez lumineuſes qu'on y trouve.

Pour faire appercevoir la certitude des preuves Metaphyſiques de l'Exiſtence de Dieu, l'Auteur nous conduit d'abord dans le doute univerſel, mais d'une maniere bien differente de celle de quelques autres Philoſophes qui ont ſuivi cette route.

Le doute de notre Auteur n'eſt pas un jeu ſubtil de l'eſprit, où après avoir douté de tout on paroît l'inventeur d'un nouveau ſyſtême rempli de belles idées, mais ſeches, ſteriles & purement ſpeculatives. Le doute de notre Philoſophe a tout un autre but; il nous conduit à des veritez plus ſolides. Il l'emploïe d'abord à nous faire ſentir la foibleſſe humiliante de l'eſprit humain, & nous inſpire enſuite l'ardent deſir de rechercher une lumiere ſuperieure pour nous éclairer. L'Auteur ne nous conduit dans

les abyſmes du Pyrrhoniſme que pour nous en faire ſentir l'horreur, & nous donner une ſincere envie d'en ſortir.

A proportion que ſon Philoſophe découvre la verité, il lui fait naître des ſentimens qui en inſpirent l'amour.

Il eſt vrai qu'en certains endroits il ſemble pouſſer le doute trop loin, & douter même des premiers principes auſquels il eſt obligé de revenir par un raiſonnement qui peut paroître circulaire. Mais ſon but eſt de montrer qu'il y a une évidence à laquelle on ne ſçauroit reſiſter, à laquelle on eſt forcé malgré ſoi de revenir après avoir tâché en vain de la rejetter. *Evidence* qui eſt la même dans tous les païs du monde, à la Chine comme en Amerique. *Evidence* qui eſt une regle commune pour

tous les hommes. *Evidence* qui ſe preſente toûjours également quand on la conſulte avec attention, qui a été la même dans tous les ſiécles paſſez, & qui ſera la même dans tous les ſiécles futurs. *Evidence* que nulle circonſtance ne peut changer, qui ne varie point par les viciſſitudes perpetuelles qui arrivent dans tout le reſte. *Evidence*, en un mot, qui étant par ſa nature, univerſelle, éternelle & immuable, ne ſçauroit être que la lumiere même de l'intelligence infinie de Dieu, dont il éclaire tous les eſprits finis, & par laquelle ils voïent toutes les veritez depuis les plus petites juſques aux plus grandes. *Evidence* enfin, dont il ne nous eſt montré ici-bas qu'un foible raïon, pour nous conduire au milieu de nos tenebres à la Verité ſouveraine, qui ſe découvre

de plus en plus à proportion que nos ames ſe détachant du ſenſible & du fini, s'approchent par l'amour de ce Soleil des Intelligences qui ſe montrera enfin à nous ſans voile & ſans nuage.

C'eſt ainſi que notre Philoſophe en éclairant l'eſprit nourrit le cœur ; il ne nous amuſe pas par des lumieres impuiſſantes, & des ſpeculations infructueuſes ; mais en nous montrant la verité, il nous la fait aimer. C'eſt le caractere eſſentiel de tous les Ouvrages de feu M. de Fenelon.

Au reſte, l'on croiroit faire tort au Public ſi on le privoit d'une Préface qui a long-tems parû à la tête de l'*Art de la Nature* ; mais on a crû qu'étant plutôt un Ouvrage Philoſophique qu'une Préface, elle ſeroit mieux placée à la fin de ces œuvres.

TABLE
DES SECTIONS
contenuës en ce Volume.

PREMIERE PARTIE.

I. *Les preuves métaphyſiques de l'éxiſtence de Dieu ne ſont pas à la portée de tout le monde.* Page 1

II. *Les preuves morales de l'éxiſtence de Dieu ſont à la portée de tout le monde.* 3

III. *Pourquoi ſi peu de perſonnes ſont attention aux preuves que la Nature fournit de l'éxiſtence de ſon auteur.* 4

IV. *Toute la Nature montre l'éxiſtence de Dieu.* 7

V. *Belles comparaiſons qui prouvent que la Nature montre l'éxiſtence de ſon auteur.*
Premiere comparaiſon, tirée de l'Iliade d'Homere. 9
VI. *Seconde comparaiſon, tirée du ſon des inſtrumens.* 11
VII. *Troiſiéme comparaiſon, tirée d'une ſtatuë.* 12
VIII. *Quatriéme comparaiſon, tirée d'un tableau.* 14
IX. *Examen particulier de la Nature.* 19
X. *De la ſtructure générale de l'Univers.* 20
XI. *De la Terre.* 21
XII. *Des Plantes.* 28
XIII. *De l'Eau.* 32
XIV. *De l'Air.* 39
XV. *Du Feu.* 42
XVI. *Du Ciel.* 44
XVII. *Du Soleil.* 47
XVIII. *Des Aſtres.* 52
XIX. *Des Animaux.* 58

XX. *Arrangement admirable de tous les corps qui compoſent l'Univers.* 69
XXI. *Merveilles des infiniment petits.* 71
XXII. *De la ſtructure de l'Animal.* 74
XXIII. *De l'inſtinct de l'Animal.* là-même.
XXIV. *De la nourriture.* 80
XXV. *Du ſommeil.* 82
XXVI. *De la génération.* 85
XXVII. *Quelques fautes que font les bêtes, n'empêchent pas que leur inſtinct ne ſoit infaillible en bien des choſes.* 97
XXVIII. *Impoſſibilité de l'ame des bêtes.* 99
XXIX. *Sentimens de quelques anciens ſur l'ame & la connoiſſance des bêtes.* 103
XXX. *de l'Homme.* 107
XXXI. *De la ſtructure du corps de l'Homme.* 109

XXXII. *De la Peau.* 111
XXXIII. *Des Veines & des Arteres.* 113
XXXIV. *Des Os, & de leur aſſemblage.* 114
XXXV. *Des Organes.* 119
XXXVI. *Des parties intérieures.* 123
XXXVII. *Des bras, & de leur uſage.* 124
XXXVIII. *Du coû, & de la tête.* 126
XXXIX. *Du front, & des autres parties du viſage.* 132
XL. *De la Langue & des Dents.* 134
XLI. *De l'odorat, du goût, & de l'ouie.* 136
XLII. *De la proportion du corps humain.* 140
XLIII. *De l'Ame. Elle ſeule entre les créatures penſe & connoît.* 143
XLIV. *Ce qui eſt matiere, ne peut penſer.* 145

XLV. *De l'union de l'ame & du corps, dont Dieu ſeul peut être l'auteur.* 148
XLVI. *L'empire de l'ame ſur le corps eſt ſouverain.* 154
XLVII. *La puiſſance de l'ame ſur le corps eſt non-ſeulement ſouveraine, mais encore aveugle.* 156
XLVIII. *L'empire de l'ame ſur le corps paroît ſurtout dans les Images tracées dans le cerveau.* 161
XLIX. *Deux merveilles de la mémoire, & du cerveau.* 168
L. *L'eſprit de l'homme eſt mêlé de grandeur & de foibleſſe. Sa grandeur conſiſte en deux points. Premierement, l'eſprit a l'idée de l'infini.* 171
LI. *L'eſprit ne connoît le fini, que par l'idée de l'infini.* 173
LII. *Secondement, les idées de l'eſprit ſont univerſelles, éternelles, & immuables.* 174
LIII. *Foibleſſe de l'eſprit de*

l'homme. 179

LIV. *Les idées de l'homme ſont les regles immuables de ſon jugement.* 183

LV. *Ce que c'eſt que la raiſon de l'homme.* 186

LVI. *La raiſon eſt la même dans tous les hommes de tous les ſiécles, & de tous les pays.* 188

LVII. *La raiſon eſt en l'homme indépendante de l'homme, & au deſſus de lui.* 194

LVIII. *C'eſt la verité primitive elle-même qui éclaire tous les eſprits, en ſe communiquant à eux.* 196

LIX. *C'eſt par les lumieres de la vérité primitive, que l'homme juge ſi ce qu'on lui dit eſt vrai ou faux.* 200

LX. *La Raiſon ſupérieure qui réſide dans l'homme, eſt Dieu même; & tout ce qu'on a découvert ci-deſſus dans l'homme, ſont des*

traces évidentes de la Divinité. 203
LXI. *Nouvelles traces ſenſibles de la Divinité en l'homme, tirées de la connoiſſance qu'il a de l'unité.* 205
LXII. *L'idée de l'unité prouve qu'il y a des ſubſtances qui ne ſont point matérielles ; & qu'il y a un Etre parfaitement un, qui eſt Dieu.* 212
LXIII. *Dépendance & indépendance de l'homme. Sa dépendance prouve l'éxiſtence de ſon auteur.* 216
LXIV. *La bonne volonté ne peut venir que d'un Etre ſupérieur.* 219
LXV. *Un Etre ſupérieur étant la cauſe de toutes les modifications des créatures, il eſt impoſſible que la volonté puiſſe vouloir le bien par elle-même.* 222
LXVI. *De la liberté de l'homme.* 225

LXVII. *La liberté de l'homme consiſte en ce que ſa volonté, en ſe déterminant, ſe modifie elle-même.* 227

LXVIII. *La volonté peut réſiſter à la grace ; & ſa liberté eſt le fondement du mérite & du démérite.* 232

LXIX. *Caractere de la Divinité dans la dépendance & l'indépendance de l'homme.* 236

LXX. *Sceau de la Divinité dans ſes ouvrages.* 238

LXXI. *Objection des Epicuriens qui attribuënt tout au hazard.* 240

LXXII. *Réponſe à l'Objection des Epicuriens qui attribuënt tout au hazard.* 242

LXXIII. *Comparaiſon du monde, avec une maiſon réguliere. Suite de la réponſe à l'objection des Epicuriens.* 249

LXXIV. *Autre objection des*

Epicuriens, tirée du mouvement éternel des atômes. 252
LXXV. *Réponses à l'objection des Epicuriens, tirée du mouvement éternel des atômes.* 257
LXXVI. *Les Epicuriens confondent les ouvrages de l'art avec ceux de la Nature.* 262
LXXVII. *Les Epicuriens supposent tout ce qu'il leur plaît, sans preuves.* 264
LXXVIII. *Les suppositions des Epicuriens sont fausses & chimériques.* 266
LXXIX. *Il est faux que le mouvement soit essentiel aux corps.* 268
LXXX. *Les regles que les Epicuriens supposent du mouvement, ne le rendent pas pour cela essentiel au corps.* 271
LXXXI. *Pour donner une raison préciſe du mouvement, il faut nécessairement remonter à un pre-*

mier moteur. 274

LXXXII. *Aucune loi du mouvement n'a ſon fondement dans l'eſſence des corps ; & la plûpart de ces loix ne ſont qu'arbitraires.* 275

LXXXIII. *Les Epicuriens ne ſçauroient rien conclure de tout ce qu'ils ſuppoſent, quand on le leur accorderoit.* 278

LXXXIV. *Les atômes ne ſçauroient faire aucune compoſition avec le mouvement que leur donnent les Epicuriens.* 280

LXXXV. *Le* clinamen, *ou inflexion des atômes, eſt une chimere qui jette les Epicuriens dans une groſſiere contradiction.* 282

LXXXVI. *Etrange abſurdité des Epicuriens, qui veulent expliquer l'ame par la déclinaiſon des atômes.* 284

LXXXVII. *Les Epicuriens s'aveuglent eux-mêmes, en vou-*

lant expliquer la liberté de l'homme par la déclinaiſon des atômes. 286
LXXXVIII. *Il faut néceſſairement reconnoître la main d'une premiere cauſe dans l'Univers, ſans s'arrêter à rechercher pourquoi cette premiere cauſe y a laiſſé des défauts.* 294
LXXXIX. *Comparaiſon des défauts d'un tableau, avec les défauts de l'Univers.* 300
XC. *Il faut néceſſairement conclure qu'il y a un premier Etre qui a formé l'Univers.* 304
XCI. *Raiſons pour leſquelles les hommes ne reconnoiſſent pas Dieu dans l'Univers, où il ſe préſente à eux comme dans un miroir fidele.* 305
XCII. *Priere à Dieu.* 308

SECONDE PARTIE.

CHAP. I. *Que l'idée de Dieu se trouve en plusieurs manieres son Existence actuelle.* 317

Doute general pour parvenir à n'admettre que ce qui est certain. là-même

Sommeil ; raison de douter. 318

Folie ; raison de douter. 319

Doute impossible dans la pratique, n'est peut-être pas une raison pour croire quelque chose de certain. 322

Embarras d'un Philosophe causé par le doute universel. 325

Premiere verité découverte ; l'Existence de celui qui doute. 327

Idée claire ; principe de certitude. 328

Idée ; ce que c'est. 330

Trois premieres veritez claires. 333
Si les idées claires peuvent nous tromper. 335
La raiſon n'a point d'autre regle que ſes idées. 338
Eſprit qui auroit fait une raiſon fauſſe, ſeroit Créateur & Tout-Puiſſant. 339
Difference entre les penſées du ſommeil & celles de la veille. 347
Sommeil propre à montrer la foibleſſe de la raiſon & le néant de notre être. 352
Douter des veritez évidentes; erreur auſſi grande que de croire legerement les veritez qui ne ſont pas évidentes. 354
Quatre premieres veritez certaines. 359
L'être, la verité & la bonté ne ſont que la même choſe. 368
Premiere preuve de l'Exiſtence de Dieu.
Etre par ſoi, eſt ſouverainement

parfait. 370
Seconde preuve de l'Exiſtence de Dieu.
Nous avons l'idée de l'infini ; & c'eſt un Etre infini qui peut ſeul nous la donner. 379
Idée de l'infini très-poſitif. 380
D'où vient l'idée de l'infini. 383
Ce que c'eſt que le ſens commun. 391
Troiſiéme preuve de l'Exiſtence de Dieu, par l'idée de l'être neceſſaire. 394

CHAP. II. *SI l'Etre infini peut être la collection de tous les êtres.* 404
Abſurdité de cette ſuppoſition. 1°. *Elle ſuppoſe l'infinie perfection changeante & variable.* 410
2°. *Ce qui eſt compoſé ne peut être l'infini abſolu.* 414
3°. *Tout compoſé ne peut exiſter par ſoi.* 418
4°. *Compoſé d'Eſtres infinis ne ré-*

pond pas à l'idée de l'infinité abſoluë, 424
Ce que c'eſt que Dieu. 431
De l'unité du premier Etre. 439
Simplicité. 461
Eternité. 469
Immenſité. 499

Fin de la Table des Sections.

Approbation de Mr BRILLON, *Docteur & Professeur de Sorbonne.*

J'AY lû pour Monseigneur le Chancelier, la troisieme Edition de la *Demonstration de l'Existence de Dieu, tirée de la beauté des parties de l'univers*, par feu M. de Fenelon Archevêque de Cambray. Cet Ouvrage merite tout l'empressement qu'on a eu pour le voir, & tous les éloges qu'on lui a donnez. On le lira toûjours avec beaucoup de fruit & de plaisir. Fait en Sorbonne le 20. May 1718.

BRILLON.

DEMONSTRATION

DÉMONSTRATION DE L'ÉXISTENCE DE DIEU,

Tirée de la connoiſſance de la Nature, & en particulier de la connoiſſance de l'Homme, proportionnée à la portée des plus ſimples.

I.

Les preuves Métaphyſiques de l'éxiſtence de Dieu ne ſont pas à la portée de tout le monde.

JE ne puis ouvrir les yeux, ſans admirer l'art qui éclate dans toute la Nature. Le moindre coup

d'œil ſuffit pour appercevoir la main qui fait tout.

Que les hommes accoûtumez à méditer les véritez abſtraites, & à remonter aux premiers principes, connoiſſent la Divinité par ſon idée : c'eſt un chemin ſur pour arriver à la ſource de toute vérité. Mais plus ce chemin eſt droit & court, plus il eſt rude & inaccéſſible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination.

C'eſt une démonſtration ſi ſimple, qu'elle échape par ſa ſimplicité aux eſprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Être eſt parfaite, moins il y a d'eſprits capables de la ſuivre.

II.

Les preuves morales de l'éxiſtence de Dieu ſont à la portée de tout le monde.

Mais il y a une autre voie moins parfaite, & qui eſt proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins éxercez au raiſonnement, & les plus attachez aux préjugez ſenſibles, peuvent d'un ſeul regard découvrir celui qui ſe peint dans tous ſes ouvrages. La ſageſſe & la puiſſance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait, ſe font voir comme dans un miroir à ceux qui ne le peuvent contempler dans ſa propre idée. C'eſt une philoſophie ſenſible & populaire, dont tout homme ſans paſſions, & ſans préjugez, eſt capable.

Aug. lib. 3. de Lib. arb. *Humana autem anima rationalis eſt, quæ mortalibus vinculis peccati pœna tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per conjecturas rerum viſibilium ad intelligenda inviſibilia niteretur.*

III.

Pourquoi ſi peu de perſonnes ſont attention aux preuves que la Nature fournit de l'éxiſtence de Dieu.

Si un grand nombre d'hommes d'un eſprit ſubtil & pénétrant, n'ont pas trouvé Dieu par ce coup d'œil jetté ſur toute la Nature, il ne faut pas s'en étonner. Les paſſions qui les ont agitez, leur ont donné des diſtractions continuelles; ou bien les faux préjugez, qui naiſſent des paſſions, ont fermé leurs yeux à ce grand ſpectacle.

Un homme passionné pour une grande affaire, qui emporteroit toute l'application de son esprit, passeroit plusieurs jours dans une chambre en négociation pour ses interêts, sans regarder ni les proportions de la chambre, ni les ornemens de la cheminée, ni les tableaux qui seroient autour de lui. Tous ces objets seroient sans cesse devant ses yeux, & aucun d'eux ne feroit impréssion sur lui. Ainsi vivent les hommes. Tout leur présente Dieu, & ils ne le voient nulle part. Il étoit dans le monde, & le monde a été fait par lui: & cependant ce monde ne l'a point connu. *In mundo erat, & mundus per ipsum factus est, & mundus eum non cognovit.* Ils passent leur vie sans avoir apperçû cette représentation si sensible de la Divinité: tant la fascina-

Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet & continet, non artificiosè solùm, sed planè artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix & provida utilitatum, opportunitatumque omnium. *Cic. lib. 2. de Natura Deor.*

Joan. 1. 10.

tion du monde obſcurcit leurs yeux : *Faſcinatio nugacitatis obſcurat bona.* Souvent même ils ne veulent pas les ouvrir, & ils affectent de les tenir fermez, de peur de trouver celui qu'ils ne cherchent pas. Enfin ce qui devroit le plus ſervir à leur ouvrir les yeux, ne ſert qu'à les leur fermer davantage, je veux dire la conſtance & la régularité des mouvemens que la ſuprême Sageſſe a mis dans l'Univers. Saint Auguſtin dit que ces merveilles ſe ſont avilies par leur répétition continuelle : *Aſſiduitate viluerunt.* Cicéron parle préciſément de même. A force de voir tous les jours les mêmes choſes, l'eſprit s'y accoûtume, auſſi-bien que les yeux. Il n'admire, ni n'oſe ſe mettre en aucune maniere en peine de cher-

cher la cauſe des effets qu'il voit toûjours arriver de la même ſorte : comme ſi c'étoit la nouveauté, & non pas la grandeur de la choſe même qui dût nous porter à faire cette recherche : *Sed aſſiduitate quotidiana & conſuetudine oculorum aſſueſcunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas ſemper vident, perindè quaſi novitas nos magis quàm magnitudo rerum debeat ad exquirendas cauſas excitare.* Cic. lib. 2. de Nat. Deor.

IV.

Toute la Nature montre l'éxiſtence de ſon auteur.

Mais enfin toute la Nature montre l'art infini de ſon auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un aſſemblage de moiens choiſis tout exprès pour

parvenir à une fin préciſe. C'eſt un ordre, un arrangement, une induſtrie, un deſſein ſuivi. Le hazard eſt tout au contraire une cauſe aveugle & néceſſaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choiſit rien, & qui n'a ni volonté, ni intelligence. Or je ſoutiens que l'Univers porte le caractere d'une cauſe infiniment puiſſante & induſtrieuſe. Je ſoutiens que le hazard, c'eſt-à-dire le concours aveugle & fortuit des cauſes néceſſaires & privées de raiſon, ne peut avoir formé ce tout. C'eſt ici qu'il eſt bon de rapeller les célebres comparaiſons des anciens.

In quibus nullâ temeritas, ſed ordo apparet, & artis quædam ſimilitudo. *Cic. de Nat. Deor. lib. 2.*

V.

Belles comparaiſons qui prouvent que la Nature montre l'éxiſtence de ſon auteur.

Premiere comparaiſon, tirée de l'Iliade d'Homere.

Qui croira que l'Iliade d'Homere, ce poëme ſi parfait, n'ait jamais été compoſé par un effort du génie d'un grand Poëte; & que les caracteres de l'alphabet aïant été jettez en confuſion, un coup de pur hazard, comme un coup de dez, ait raſſemblé toutes les lettres préciſément dans l'arrangement neceſſaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie & de variété, tant de grands évenemens; pour les placer, & pour les lier ſi bien tous enſemble; pour peindre

chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble, & de plus touchant; enfin pour faire parler chaque perſonne ſelon ſon caractere, d'une maniere ſi naïve & ſi paſſionnée? Qu'on raiſonne, & qu'on ſubtiliſe tant qu'on voudra, jamais on ne perſuadera à un homme ſenſé, que l'Iliade n'ait point d'autre auteur que le hazard. Cicéron en diſoit autant des Annales d'Ennius; & il ajoûtoit que le hazard ne feroit jamais un ſeul vers, bien loin de faire tout un poëme. Pourquoi donc cet homme ſenſé croiroit-il de l'Univers, ſans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que ſon bon ſens ne lui permettra jamais de croire de ce poëme? Mais paſſons à une autre comparaiſon, qui eſt de

Lib. 2. de Nat. Deor.

ſaint Gregoire de Nazianze.

VI.

Seconde comparaiſon, tirée du ſon des inſtrumens.

Si nous entendions dans une chambre, derriere un rideau, un inſtrument doux & harmonieux, croirions-nous que le hazard, ſans aucune main d'homme, pût avoir formé cet inſtrument? Dirions-nous que les cordes d'un violon ſeroient venuës d'elles-mêmes ſe ranger, & s'étendre ſur un bois, dont les pieces ſe ſeroient collées enſemble, pour former une cavité, avec des ouvertures réguliéres? Soutiendrions-nous que l'archet formé ſans art, ſeroit pouſſé par le vent, pour toucher chaque corde ſi diverſement, & avec tant de juſteſſe? Quel eſ-

prit raiſonnable pourroit douter ſerieuſement, ſi une main d'homme toucheroit cet inſtrument avec tant d'harmonie? Ne s'écrieroit-il pas qu'une main ſçavante le toucheroit? Ne nous laſſons point de faire ſentir la même vérité.

VII.

Troiſiéme comparaiſon, tirée d'une ſtatuë.

Qui trouveroit dans une Iſle déſerte & inconnuë à tous les hommes, une belle ſtatuë de marbre, diroit auſſi-tôt: Sans doute il y a eu ici autrefois des hommes; je reconnois la main d'un habile ſculpteur; j'admire avec quelle délicateſſe il a ſçû proportionner tous les membres de ce corps, pour leur donner tant de beauté, de

grace, de majesté, de vie, de tendresse, de mouvement, & d'action.

Que répondroit un homme si quelqu'un s'avisoit de lui dire: non, un sculpteur ne fit jamais cette statuë. Elle est faite, il est vrai, selon le goût le plus exquis, & dans les regles de la perfection: mais c'est le hazard tout seul qui l'a faite. Parmi tant de morceaux de marbre, il y en a eu un qui s'est formé ainsi de lui-même; les pluies & les vents l'ont détaché de la montagne; un orage très violent l'a jetté tout droit sur ce pied-estal, qui s'étoit préparé de lui-même dans cette place. C'est un Apollon parfait comme celui de Belvedere. C'est une Vénus qui égale celle de Médicis. C'est un Hercule qui ressemble à celuy de Farnese. Vous croi-

riez, il eſt vrai, que cette figure marche, qu'elle vit, qu'elle penſe, & qu'elle va parler : mais elle ne doit rien à l'art ; & c'eſt un coup aveugle du hazard, qui l'a ſi bien finie, & placée.

VIII.

Quatriéme comparaiſon, tirée d'un tableau.

Si on avoit devant les yeux un beau tableau qui repreſentât, par exemple, le paſſage de la Mer rouge avec Moïſe, à la voix duquel les eaux ſe fendent & s'élevent comme deux murs, pour faire paſſer les Iſraëlites à pied ſec au travers des abîmes : on verroit d'un côté cette multitude innombrable de peuple plein de confiance & de joie, levant les

mains au ciel ; de l'autre côté l'on apercevroit Pharaon avec les Egyptiens pleins de trouble & d'effroi, à la vûë des vagues qui ſe raſſembleroient pour les engloutir. En verité où ſeroit l'homme qui oſât dire qu'une ſervante barboüillant au hazard cette toile avec un balai, les couleurs ſe ſeroient rangées d'elles-mêmes pour former ce vif coloris, ces attitudes ſi variées, ces airs de têtes ſi paſſionnez, cette belle ordonnance de figures en ſi grand nombre, ſans confuſion, cet accommodement de draperies, ces diſtributions de lumieres, ces dégradations de couleurs, cette exacte perſpective, enfin tout ce que le plus beau génie d'un peintre peut raſſembler. Encore s'il n'étoit queſtion que d'un peu d'écume à la bouche

d'un cheval, j'avouë, ſuivant l'hiſtoire qu'on en raconte, & que je ſuppoſe ſans l'éxaminer, qu'un coup de pinceau jetté de dépit par le peintre, pourroit une ſeule fois dans la ſuite des ſiecles la bien repreſenter. Mais au moins le peintre avoit-il déja choiſi avec deſſein les couleurs les plus propres à repréſenter cette écume, pour les préparer au bout du pinceau. Ainſi ce n'eſt qu'un peu de hazard qui a achevé ce que l'art avoit déja commencé. De plus cet ouvrage de l'art & du hazard tout enſemble, n'étoit qu'un peu d'écume, objet confus, & propre à faire honneur à un coup de hazard; objet informe, qui ne demande qu'un peu de couleur blanchâtre échapée au pinceau, ſans aucune figure préciſe, ni aucune correction

rection de deſſein. Quelle comparaiſon de cette écume avec tout un deſſein d'hiſtoire ſuivie, où l'imagination la plus féconde & le génie le plus hardi, étant ſoutenu par la ſcience des regles, ſuffiſent à peine pour éxécuter ce qui compoſe un tableau excellent ? Je ne puis me reſoudre à quitter ces éxemples, ſans prier le lecteur de remarquer que les hommes les plus ſenſez ont naturellement une peine extrême à croire que les bêtes n'aient aucune connoiſſance, & qu'elles ſoient de pures machines. D'où vient cette répugnance invincible en tant de bons eſprits ? C'eſt qu'ils ſuppoſent avec raiſon que des mouvemens ſi juſtes, & d'une ſi parfaite méchanique, ne peuvent ſe faire ſans aucune induſtrie, & que la matiere ſeule,

ſans art, ne peut faire ce qui marque tant de connoiſſance. On voit par là que la raiſon la plus droite conclut naturellement que la matiere ſeule ne peut, ni par les loix ſimples du mouvement, ni par les coups capricieux du hazard, faire des animaux qui ne ſoient que de pures machines. Les Philoſophes même qui n'attribuent aucune connoiſſance aux animaux, ne peuvent éviter de reconnoître, que ce qu'ils ſuppoſent aveugle & ſans art dans ces machines, eſt plein de ſageſſe & d'art dans le premier moteur qui en a fait les reſſorts, & qui en a réglé les mouvemens. Ainſi les Philoſophes les plus oppoſez reconnoiſſent également que la matiere & le hazard ne peuvent produire ſans art tout ce qu'on voit dans les animaux.

IX.

Examen particulier de la Nature.

Après ces comparaiſons, ſur leſquelles je prie le lecteur de ſe conſulter ſimplement ſoi-même, ſans raiſonner, je crois qu'il eſt temps d'entrer dans le détail de la Nature. Je ne prétends pas la pénétrer toute entiere. Qui le pourroit ? Je ne prétends même entrer dans aucune diſcuſſion de phyſique. Ces diſcuſſions ſuppoſeroient certaines connoiſſances approfondies, que beaucoup de gens d'eſprit n'ont jamais acquiſes : & je ne veux leur propoſer que le ſimple coup d'œil de la face de la Nature. Je ne veux leur parler que de ce que tout le monde ſçait, & qui ne de-

mande qu'un peu d'attention tranquille & ſérieuſe.

X.

De la ſtructure générale de l'Univers.

Arrêtons-nous d'abord au grand objet, qui attire nos premiers regards; je veux dire la ſtructure générale de l'Univers. Jettons les yeux ſur cette terre qui nous porte. Regardons cette voûte immenſe des cieux qui nous couvre, ces abîmes d'air & d'eau qui nous environnent, & ces aſtres qui nous éclairent. Un homme qui vit ſans réflexion, ne penſe qu'aux eſpaces qui ſont auprès de lui, ou qui ont quelque rapport à ſes beſoins. Il ne regarde la terre que comme le plancher de ſa chambre, & le ſoleil qui l'é-

Quanta ſit admirabilitas cæleſtium rerum, atque terreſtriũ.

claire pendant le jour, que comme la bougie qui l'éclaire pendant la nuit. Ses penſées ſe renferment dans le lieu étroit qu'il habite. Au contraire l'homme accoûtumé à faire des réflexions étend ſes regards plus loin, & conſidere avec curioſité les abîmes preſque infinis dont il eſt environné de toutes parts. Un vaſte roïaume ne lui paroît alors qu'un petit coin de la terre; la terre elle-même n'eſt à ſes yeux qu'un point dans la maſſe de l'Univers; & il admire de s'y voir placé, ſans ſçavoir comment il y a été mis.

XI.

De la Terre.

Qui eſt-ce qui a ſuſpendu ce globe de la terre, qui eſt immobile? Qui eſt-ce qui en a

posé les fondemens? Rien n'eſt ce ſemble plus vil qu'elle, les plus malheureux la foulent aux pieds. Mais c'eſt pourtant pour la poſſéder qu'on donne les plus grands tréſors. Si elle étoit plus dure, l'homme ne pourroit en ouvrir le ſein pour la cultiver. Si elle étoit moins dure, elle ne pourroit le porter; il enfonceroit par tout, comme il enfonce dans le ſable, ou dans un bourbier. C'eſt du ſein inépuiſable de la terre, que ſort tout ce qu'il y a de plus précieux. Cette maſſe informe, vile, & groſſiere, prend toutes les formes les plus diverſes; & elle ſeule donne tour à tour tous les biens que nous lui demandons. Cette bouë ſi ſale ſe transforme en mille beaux objets qui charment les yeux. En une ſeule année elle

devient branches, boutons, feüilles, fleurs, fruits, & semences, pour renouveller ses libéralitez en faveur des hommes. Rien ne l'épuise. Plus on déchire ses entrailles : plus elle est libérale. Après tant de siecles, pendant lesquels tout est sorti d'elle, elle n'est point encore usée. Elle ne ressent aucune vieillesse ; ses entrailles sont encore pleines des mêmes trésors. Mille générations ont passé dans son sein. Tout vieillit, excepté elle seule ; elle rajeunit chaque année au printems. Elle ne manque point aux hommes : mais les hommes insensez se manquent à eux-mêmes en négligeant de la cultiver. C'est par leur paresse, & par leurs desordres, qu'ils laissent croître les ronces & les épines en la place des vendanges & des moissons.

Ils se disputent un bien qu'ils laissent perdre. Les Conquerans laissent en friche la terre, pour la possession de laquelle ils ont fait périr tant de milliers d'hommes, & ont passé leur vie dans une si terrible agitation. Les hommes ont devant eux des terres immenses qui sont vuides & incultes : & ils renversent le genre humain pour un coin de cette terre si négligée. La terre, si elle étoit bien cultivée, nourriroit cent fois plus d'hommes qu'elle n'en nourrit. L'inégalité même des terroirs, qui paroît d'abord un défaut, se tourne en ornement & en utilité. Les montagnes se sont élevées, & les vallons sont descendus en la place que le Seigneur leur a marquée. Ces diverses terres, suivant les divers aspects du soleil, ont leurs avantages.

vantages. Dans ces profondes vallées on voit croître l'herbe fraîche pour nourrir les troupeaux. Auprès d'elles s'ouvrent de vaſtes campagnes revêtuës de riches moiſſons. Ici des côteaux s'élevent comme un amphiteâtre, & ſont couronnez de vignobles, & d'arbres fruitiers. Là de hautes montagnes vont porter leur front glacé juſques dans les nuës, & les torrens qui en tombent ſont les ſources des rivieres. Les rochers qui montrent leur cime eſcarpée, ſoutiennent la terre des montagnes, comme les os du corps humain en ſoutiennent les chairs. Cette variété fait le charme des païſages, & en même tems elle ſatisfait aux divers beſoins des peuples. Il n'y a point de terroir ſi ingrat, qui n'ait quelque pro-

priété. Non seulement les terres noires & fertiles, mais encore les argilleuses & les graveleuses, récompensent l'homme de ses peines. Les marais desséchez deviennent fertiles; les sables ne couvrent d'ordinaire que la surface de la terre; & quand le laboureur a la patience d'enfoncer, il trouve un terroir neuf qui se fertilise, à mesure qu'on le remuë, & qu'on l'expose aux raïons du soleil.

OEconomie de la campagne de Xénophon.

Il n'y a presque point de terre entierement ingrate, si l'homme ne se lasse point de la remüer pour l'exposer au soleil, & s'il ne lui demande que ce qu'elle est propre à porter. Au milieu des pierres & des rochers, on trouve d'excellens pâturages; il y a dans leurs cavitez des veines, que les raïons du soleil pénetrent, & qui fournissent aux

plantes, pour nourrir les troupeaux, des ſucs très ſavoureux. Les côtes mêmes qui paroiſſent les plus ſtériles & les plus ſauvages, offrent ſouvent des fruits délicieux, ou des remedes très ſalutaires, qui manquent dans les païs les plus fertiles. D'ailleurs, c'eſt par un effet de la Providence divine, que nulle terre ne porte tout ce qui ſert à la vie humaine. Car le beſoin invite les hommes au commerce, pour ſe donner mutuellement ce qui leur manque; & ce beſoin eſt le lien naturel de la ſociété entre les Nations: autrement tous les peuples du monde ſeroient réduits à une ſeule ſorte d'habits & d'alimens; rien ne les inviteroit à ſe connoître & à s'entrevoir.

XII.

Des Plantes.

Tout ce que la terre produit, ſe corrompant, rentre dans ſon ſein, & devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainſi elle reprend tout ce qu'elle a donné, pour le rendre encore. Ainſi la corruption des plantes, & les excrémens des animaux qu'elle nourrit, la nourriſſent elle-même, & perfectionnent ſa fertilité. Ainſi plus elle donne, plus elle reprend; & elle ne s'épuiſe jamais, pourvû qu'on ſçache dans ſa culture, lui rendre ce qu'elle a donné. Tout ſort de ſon ſein, tout y rentre, & rien ne s'y perd. Toutes les ſemences qui y retournent, ſe multiplient. Confiez à la terre des grains de bled: en ſe pour-

riſſant ils germent ; & cette mere féconde nous rend avec uſure plus d'épis qu'elle n'a reçû de grains. Creuſez dans ſes entrailles : vous y trouverez la pierre & le marbre pour les plus ſuperbes édifices. Mais qui eſt-ce qui a renfermé tant de tréſors dans ſon ſein, à condition qu'ils ſe reproduiſent ſans ceſſe ? Voïez tant de métaux précieux & utiles, tant de minéraux deſtinez à la commodité de l'homme.

Admirez les plantes qui naiſſent de la terre. Elles fourniſſent des alimens aux ſains, & des remedes aux malades. Leurs eſpeces & leurs vertus ſont innombrables. Elles ornent la terre, elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes, & des fruits délicieux. Voïez-vous ces vaſtes forêts,

qui paroiſſent auſſi anciennes que le monde ? Ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élevent vers le ciel. Leurs racines les défendent contre les vents, & vont chercher comme par de petits tuïaux ſouterrains, tous les ſucs deſtinez à la nourriture de leur tige. La tige elle-même ſe revêt d'une dure écorce, qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air. Les branches diſtribuent en divers canaux la ſeve, que les racines avoient réunie dans le tronc. En été ces rameaux nous protegent de leur ombre, contre les raïons du ſoleil. En hiver ils nourriſſent la flamme qui conſerve en nous la chaleur naturelle. Leur bois n'eſt pas ſeulement utile pour le feu ; c'eſt une

matiere douce, quoique solide & durable, à laquelle la main de l'homme donne sans peine toutes les formes qu'il lui plaît, pour les plus grands ouvrages de l'architecture & de la navigation. De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme. Les arbres & les plantes en laissant tomber leurs fruits, ou leurs graines, se préparent autour d'eux une nombreuse posterité. La plus foible plante, le moindre légume contient en petit volume dans une graine, le germe de tout ce qui se déploie dans les plus hautes plantes, & dans les plus grands arbres. La terre qui ne change jamais, fait tout ces changemens dans son sein.

XIII.

De l'Eau.

Regardons maintenant ce qu'on appelle l'Eau. C'eſt un corps liquide, clair, & tranſparent. D'un côté il coule, il échape, il s'enfuit. De l'autre il prend toutes les formes des corps qui l'environnent, n'en aïant aucune par lui-même. Si l'eau étoit un peu plus rarefiée, elle deviendroit une eſpece d'air; toute la face de la terre ſeroit ſeche & ſtérile. Il n'y auroit que des animaux volatiles: nulle eſpece d'animal ne pourroit nager, nul poiſſon ne pourroit vivre; il n'y auroit aucun commerce par la navigation. Quelle main induſtrieuſe a ſçû épaiſſir l'eau, en ſubtiliſant l'air, & diſtin-

guer ſi bien ces deux eſpeces de corps fluides ? Si l'eau étoit un peu plus raréfiée, elle ne pourroit plus ſoutenir ces prodigieux édifices flotans, qu'on nomme vaiſſeaux. Les corps les moins peſans s'enfonceroient d'abord dans l'eau. Qui eſt-ce qui a pris le ſoin de choiſir une ſi juſte configuration de parties, & un degré ſi précis de mouvement, pour rendre l'eau ſi fluide, ſi inſinuante, ſi propre à échaper, ſi incapable de toute conſiſtance : & néanmoins ſi forte pour porter, & ſi impétueuſe pour entraîner les plus peſantes maſſes ? Elle eſt docile ; l'homme la mene comme un cavalier mene ſon cheval, ſur la pointe des racines ; il la diſtribuë comme il lui plaît ; il l'éleve ſur les montagnes eſcar-

pées, & ſe ſert de ſon poids pour lui faire faire des chûtes, qui la font remonter autant qu'elle eſt deſcenduë. Mais l'homme qui mene les eaux avec tant d'empire, eſt à ſon tour mené par elles. L'eau eſt une des plus grandes forces mouvantes, que l'homme ſçache emploïer pour ſuppléer à ce qui lui manque dans les arts les plus néceſſaires, par la petiteſſe & par la foibleſſe de ſon corps. Mais ces eaux, qui nonobſtant leur fluidité, ſont des maſſes ſi peſantes, ne laiſſent pas de s'élever au-deſſus de nos têtes, & d'y demeurer long-tems ſuſpenduës. Voïez-vous ces nuages qui volent comme ſur les aîles des vents? S'ils tomboient tout à coup par de groſſes colomnes d'eaux, rapides comme des torrens, ils

Super pennas ventorum.

ſubmergeroient & détruiroient tout dans l'endroit de leur chûte, & le reſte des terres demeureroit aride. Quelle main les tient dans ces réſervoirs ſuſpendus, & ne leur permet de tomber que goutte à goutte, comme ſi on les diſtiloit par un arroſoir ? D'où vient qu'en certains païs chauds, où il ne pleut preſque jamais, les roſées de la nuit ſont ſi abondantes, qu'elles ſuppléent au défaut de la pluie : & qu'en d'autres païs, tels que les bords du Nil & du Gange, l'inondation réguliere des fleuves en certaines ſaiſons, pourvoit à point nommé aux beſoins des peuples, pour arroſer les terres ? Peut-on s'imaginer des meſures mieux priſes, pour rendre tous les païs fertiles ?

Ainſi l'eau deſaltere non ſeu-

lement les hommes, mais encore les campagnes arides ; & celui qui nous a donné ce corps fluide, l'a distribué avec soin sur la terre, comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes, où leurs réservoirs sont placez. Elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées. Les rivieres serpentent dans les vastes campagnes, pour les mieux arroser. Elles vont enfin se précipiter dans la mer, pour en faire le centre du commerce à toutes les Nations. Cet Océan, qui semble mis au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourroient aller par terre d'un bout du monde à l'autre, qu'avec des fatigues, des longueurs, & des dangers

incroïables. C'eſt par ce chemin ſans trace, au travers des abîmes, que l'ancien monde donne la main au nouveau, & que le nouveau prête à l'ancien tant de commoditez & de richeſſes. Les eaux diſtribuées avec tant d'art, font une circulation dans la terre, comme le ſang circule dans le corps humain. Mais outre cette circulation perpétuelle de l'eau, il y a encore le flux & reflux de la mer. Ne cherchons point les cauſes de cet effet ſi myſterieux. Ce qui eſt certain, c'eſt que la mer vous porte & reporte préciſément aux mêmes lieux, à certaines heures. Qui eſt-ce qui la fait ſe retirer, & puis revenir ſur ſes pas, avec tant de régularité ? Un peu plus, un peu moins de mouvement dans cette maſſe fluide, déconcerteroit toute

la nature. Un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent, inonderoit des roïaumes entiers. Qui eſt-ce qui a ſçû prendre des meſures ſi juſtes dans des corps immenſes ? Qui eſt-ce qui a ſçû éviter le trop, & le trop peu ? Quel doit a marqué à la mer la borne immobile, qu'elle doit reſpecter dans la ſuite de tous les ſiecles, en lui diſant : là vous viendrez briſer l'orgueil de vos vagues ? Mais ces eaux ſi coulantes, deviennent tout à coup pendant l'hiver dures comme des rochers. Les ſommets des hautes montagnes ont même en tout tems des glaces & des neiges, qui ſont les ſources des rivieres, & qui abreuvant les pâturages, les rendent plus fertiles. Ici les eaux ſont douces, pour deſal-

térer l'homme : là elles ont un ſel, qui aſſaiſonne, & rend incorruptibles nos alimens. Enfin, ſi je leve la tête, j'apperçois dans les nuës qui volent au-deſſus de nous, des eſpeces de mers ſuſpenduës, pour tempérer l'air, pour arrêter les raïons enflammez du ſoleil, & pour arroſer la terre quand elle eſt trop ſeche. Quelle main a pû ſuſpendre ſur nos têtes ces grands réſervoirs d'eaux ? Quelle main prend ſoin de ne les jamais laiſſer tomber, que par des pluies modérées.

XIV.

De l'Air

Après avoir conſidéré les eaux, appliquons-nous à éxaminer d'autres maſſes, encore plus étenduës. Voïez-vous ce

qu'on nomme l'air ? C'eſt un corps ſi pur, ſi ſubtil, & ſi tranſparent, que les raïons des aſtres, ſituez dans une diſtance preſque infinie de nous, le percent tout entier, ſans peine, & en un ſeul inſtant, pour venir éclairer nos yeux. Un peu moins de ſubtilité dans ce corps fluide nous auroit dérobé le jour, ou ne nous auroit laiſſé tout au plus, qu'une lumiere ſombre & confuſe, comme quand l'air eſt plein de broüillards épais. Nous vivons plongez dans des abîmes d'air, comme les poiſſons dans des abîmes d'eau. De même que l'eau, ſi elle ſe ſubtiliſoit, deviendroit une eſpece d'air, qui feroit mourir les poiſſons : l'air, de ſon côté, nous ôteroit la reſpiration, s'il devenoit plus épais & plus humide.

Alors

Alors nous nous noïerions dans les flots de cet air épaiſſi, comme un animal terreſtre ſe noïe dans la mer. Qui eſt ce qui a purifié avec tant de juſteſſe cet air que nous reſpirons ? S'il étoit plus épais, il nous ſuffoqueroit : comme s'il étoit plus ſubtil, il n'auroit pas cette douceur, qui fait une nourriture continuelle du dedans de l'homme. Nous éprouverions par tout, ce qu'on éprouve ſur le ſommet des montagnes les plus hautes, où la ſubtilité de l'air ne fournit rien d'aſſez humide, & d'aſſez nourriſſant pour les poumons. Mais quelle puiſſance inviſible excite, & appaiſe ſi ſoudainement les tempêtes de ce grand corps fluide ? Celles de la mer n'en ſont que les ſuites. De quel tréſor ſont tirez les vents qui purifient

l'air, qui attiédiſſent les ſaiſons brûlantes, qui temperent la rigueur des hivers, & qui changent en un inſtant la face du ciel? Sur les aîles de ces vents, volent les nuées d'un bout de l'horizon à l'autre. On ſçait que certains vents regnent en certaines mers, dans des ſaiſons préciſes. Ils durent un tems reglé, & il leur en ſuccede d'autres, comme tout exprès, pour rendre les navigations commodes & régulieres. Pourvû que les hommes ſoient patients, & auſſi ponctuels que les vents, ils feront ſans peine les plus longues navigations.

XV.

Du Feu.

Voïez-vous ce feu qui paroît allumé dans les aſtres, &

qui répand par tout ſa lumiere ? Voïez-vous cette flamme que certaines montagnes vomiſſent, & que la terre nourrit de ſouffre dans ſes entrailles ? Ce même feu demeure paiſiblement caché dans les veines des cailloux ; & il y attend à éclater, juſqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite, pour ébranler les villes & les montagnes. L'homme a ſçû l'allumer, & l'attacher à tous ſes uſages, pour plier les plus durs métaux, & pour nourrir avec du bois, juſques dans les climats les plus glacez, une flamme qui lui tienne lieu de ſoleil, quand le ſoleil s'éloigne de lui. Cette flamme ſe gliſſe ſubtilement dans toutes les ſemences. Elle eſt comme l'ame de tout ce qui vit ; elle conſume tout ce qui eſt impur, & renouvelle ce

qu'elle a purifié. Le feu prête sa force aux hommes trop foibles. Il enleve tout à coup les édifices & les rochers. Mais veut-on le borner à un uſage plus modéré ? Il réchauffe l'homme, il cuit les alimens. Les anciens, admirant le feu, ont crû que c'étoit un tréſor celeſte, que l'homme avoit dérobé aux Dieux.

XVI.

Du Ciel.

Il eſt temps d'élever nos yeux vers le ciel. Quelle puiſſance a conſtruit au-deſſus de nos têtes une ſi vaſte & ſi ſuperbe voûte ? Quelle étonnante variété d'admirables objets ? C'eſt pour nous donner un beau ſpectacle, qu'une main toute-puiſſante a mis devant nos yeux de ſi grands & de

ſi éclatans objets. C'eſt pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron, que Dieu a fait l'homme autrement que le reſte des animaux. Il eſt droit, & leve la tête, pour être occupé de ce qui eſt au-deſſus de lui. Tantôt nous voïons un azur ſombre, où les feux les plus purs étincellent. Tantôt nous voïons dans un ciel tempéré, les plus douces couleurs, avec des nuances que la peinture ne peut imiter. Tantôt nous voïons des nuages de toutes les figures, & de toutes les couleurs les plus vives, qui changent à chaque moment cette décoration, par les plus beaux accidents de lumiere. La ſucceſſion réguliere des jours & des nuits, que fait-elle entendre? Le ſoleil ne manque jamais, depuis tant de ſiecles, à

Lib. 2. De Nat. Deor.

ſervir les hommes, qui ne peuvent ſe paſſer de lui. L'aurore, depuis des milliers d'années, n'a pas manqué une ſeule fois d'annoncer le jour. Elle le commence à point nommé, au moment, & au lieu reglé. Le ſoleil, dit l'Ecriture, ſçait où il doit ſe coucher chaque jour. Par là il éclaire tour à tour les deux côtez du monde, & viſite tous ceux auxquels il doit ſes raïons. Le jour eſt le tems de la ſociété & du travail : la nuit enveloppant de ſes ombres la terre, finit tour à tour toutes les fatigues, & adoucit toutes les peines. Elle ſuſpend, elle calme tout; elle répand le ſilence, & le ſommeil. En délaſſant les corps, elle renouvelle les eſprits. Bientôt le jour revient, pour rappeller l'homme au travail, & pour ranimer toute la Nature.

XVII.

Du Soleil.

Mais outre le cours si constant, qui forme les jours & les nuits, le soleil nous en montre un autre, par lequel il s'aproche pendant six mois d'un pole, & au bout de six mois, revient avec la même diligence sur ses pas, pour visiter l'autre. Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre. S'il étoit plus grand dans la même distance, il embraseroit tout le monde; la terre s'en iroit en poudre. Si dans la même distance il étoit moins grand, la terre seroit toute glacée, & inhabitable. Si dans la même grandeur il étoit plus voisin de nous, il nous enflammeroit. Si dans la même grandeur, il

étoit plus éloigné de nous, nous ne pourrions subsister dans le globe terrestre, faute de chaleur. Quel compas, dont le tour embrasse le ciel & la terre, a pris des mesures si justes? Cet astre ne fait pas moins de bien à la partie dont il s'éloigne, pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche, pour la favoriser de ses raïons. Ses regards bien-faisans, fertilisent tout ce qu'il voit. Ce changement fait celui des saisons, dont la variété est si agréable. Le printems fait taire les vents glacez, montre les fleurs, & promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printems. L'hiver, qui est une espece de nuit, où l'homme se délasse, ne concentre tous les trésors de la terre,

terre, qu'afin que le printems ſuivant les déploie avec toutes les graces de la nouveauté. Ainſi la Nature, diverſement parée, donne tour à tour tant de beaux ſpectacles, qu'elle ne laiſſe jamais à l'homme le tems de ſe dégoûter de ce qu'il poſſede.

Mais comment eſt-ce que le cours du ſoleil peut être ſi régulier? Il paroît que cet aſtre n'eſt qu'un globe de flamme très ſubtile, & par conſéquent très fluide. Qui eſt-ce qui tient cette flamme, ſi mobile & ſi impétueuſe, dans les bornes préciſes d'un globe parfait? Quelle main conduit cette flamme dans un chemin ſi droit, ſans qu'elle s'échape jamais d'aucun côté? Cette flamme ne tient à rien, & il n'y a aucun corps qui pût ni la guider, ni la te-

nir assujettie. Elle consumeroit bien-tôt tout corps qui la tiendroit renfermée dans son enceinte. Où va-t-elle ? Qui lui a appris à tourner sans cesse, & si régulierement dans des espaces où rien ne la gêne ? Ne circule-t-elle pas autour de nous, tout exprès pour nous servir ? Que si cette flamme ne tourne pas, & si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'Univers, pour être comme le foïer, ou le cœur de toute la Nature. Je demande d'où vient que ce globe d'une matiere si subtile, ne s'échape jamais d'aucun côté, dans ces espaces immenses qui l'environnent, & où tous les corps, qui sont fluides, semblent devoir ceder à l'impé-

tuosité de cette flamme.

Enfin je demande d'où vient que le globe de la terre, qui est si dure, tourne si régulierement autour de cet astre, dans des espaces où nul corps solide ne le tient assujetti, pour regler son cours ? Qu'on cherche tant qu'on voudra, dans la physique, les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait : toutes ces raisons (supposé même qu'elles soient vraies) se tourneront en preuves de la Divinité. Plus ce ressort, qui conduit la machine de l'Univers, est juste, simple, constant, assuré, & fécond en effets utiles : plus il faut qu'une main très puissante, & très industrieuse, ait sçû choisir ce ressort, le plus parfait de tous.

XVIII.

Des Aſtres.

Mais regardons encore une fois ces voûtes immenſes, où brillent les aſtres, & qui couvrent nos têtes. Si ce ſont des voûtes ſolides : qui en eſt l'architecte ? Qui eſt-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux, à certains endroits de ces voûtes, de diſtance en diſtance ? Qui eſt-ce qui fait tourner ces voûtes ſi régulierement autour de nous ? Si au contraire les cieux ne ſont que des eſpaces immenſes remplis de corps fluides, comme l'air qui nous environne : d'où vient que tant de corps ſolides y flottent, ſans s'enfoncer jamais, & ſans ſe raprocher jamais les uns des autres ? Depuis tant de

ſiecles, que nous avons des obſervations aſtronomiques, on eſt encore à découvrir le moindre dérangement dans les cieux. Un corps fluide donne-t-il un arrangement ſi conſtant, & ſi régulier aux corps qui nagent circulairement dans ſon enceinte? Mais que ſignifie cette multitude preſque innombrable d'étoiles? La profuſion avec laquelle la main de Dieu les a répanduës ſur ſon ouvrage, fait voir qu'elles ne coutent rien à ſa puiſſance. Il en a ſemé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries ſur un habit. Que quelqu'un diſe, tant qu'il lui plaira, que ce ſont autant de mondes, ſemblables à la terre que nous habitons; je le ſuppoſe pour

un moment. Combien doit être puissant & sage, celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable, qui couvrent les rivages des mers ; & qui conduit sans peine, pendant tant de siecles, tous ces mondes errans, comme un berger conduit un troupeau ? Si au contraire ce sont seulement des flambeaux allumez, pour luire à nos yeux, dans ce petit globe, qu'on nomme la terre : quelle puissance, que rien ne lasse, & à qui rien ne coûte ! Quelle profusion, pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'Univers, un spectacle si étonnant !

Sustinendi muneris propter imbecillitatem difficultas minimè cadit in majestatem Deorum. *Cic. l. 2. De Nat. Deor.*

Mais parmi ces astres, j'apperçois la lune, qui semble partager avec le soleil, le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec tou-

tes les étoiles, quand le ſoleil eſt obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémiſphere. Ainſi la nuit même, malgré ſes ténebres, a une lumiere, ſombre à la vérité, mais douce, & utile. Cette lumiere eſt empruntée du ſoleil, quoi qu'abſent. Ainſi tout eſt menagé dans l'Univers, avec un ſi bel art, qu'un globe voiſin de la terre & auſſi ténébreux qu'elle par lui même, ſert néanmoins à lui renvoïer par réflexion, les raïons qu'il reçoit du ſoleil; & que ce ſoleil éclaire par la lune, les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il doit en éclairer d'autres.

Le mouvement des aſtres, dira-t-on, eſt reglé par des loix immuables. Je ſuppoſe le fait. Mais c'eſt ce fait-même, qui prouve ce que je veux établir.

Qui eſt-ce qui a donné à toute la Nature des loix, tout enſemble ſi conſtantes, & ſi ſalutaires; des loix ſi ſimples, qu'on eſt tenté de croire qu'elles s'établiſſent d'elles-mêmes, & ſi fecondes en effets utiles, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnoître un art merveilleux? D'où nous vient la conduite de cette machine univerſelle, qui travaille ſans ceſſe pour nous, ſans que nous y penſions? A qui attribuerons-nous l'aſſemblage de tant de reſſorts ſi profonds, & ſi bien concertez; & de tant de corps, grands & petits, viſibles & inviſibles, qui conſpirent également pour nous ſervir? Le moindre atôme de cette machine, qui viendroit à ſe déranger, démonteroit toute la Nature. Les reſſorts d'une montre ne ſont point liez avec

tant d'induſtrie & de juſteſſe. Quel eſt donc ce deſſein ſi étendu, ſi ſuivi, ſi beau, ſi bienfaiſant ? La néceſſité de ces loix, loin de m'empêcher d'en chercher l'auteur, ne fait qu'augmenter ma curioſité, & mon admiration. Il falloit qu'une main également induſtrieuſe, & puiſſante, mît dans ſon ouvrage un ordre également ſimple & fécond, conſtant & utile. Je ne crains donc pas de dire avec l'Ecriture, que chaque étoile ſe hâte d'aller où le Seigneur l'envoie ; & que quand il parle, elles répondent avec tremblement : nous voici, *Ecce adſumus.*

XIX.

Des Animaux.

Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux, & les aſtres. Il y en a des eſpeces innombrables. Les uns n'ont que deux pieds, d'autres en ont quatre, d'autres en ont un très grand nombre. Les uns marchent; les autres rampent; d'autres volent; d'autres nagent; d'autres volent, marchent, & nagent tout enſemble. Les aîles des oiſeaux, & les nageoires des poiſſons, ſont comme des rames, qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, & qui conduiſent le corps flottant de l'oiſeau, ou du poiſſon, dont la ſtructure eſt ſemblable à celle d'un navire. Mais les

aîles des oiſeaux ont des plumes avec un duvet, qui s'enfle à l'air, & qui s'appeſantiroit dans les eaux. Au contraire les nageoires des poiſſons ont des pointes dures, & ſeches, qui fendent l'eau, ſans en être imbibées; & qui ne s'appeſantiſſent point quand on les moüille. Certains oiſeaux qui nagent, comme les cignes, élevent en-haut leurs aîles, & tout leur plumage, de peur de le moüiller, & afin qu'il leur ſerve comme de voiles. Ils ont l'art de tourner ce plumage du côté du vent, & d'aller, comme les vaiſſeaux, à la bouline, quand le vent ne leur eſt pas favorable. Les oiſeaux aquatiques, tels que les canards, ont aux pates de grandes peaux, qui s'étendent, & qui ſont des raquettes à leur pieds, pour les

empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivieres.

Parmi ces animaux, les bêtes féroces, telles que les lions, ſont celles qui ont des muſcles les plus gros aux épaules, aux cuiſſes, & aux jambes : auſſi ces animaux ſont-ils ſouples, agiles, nerveux, & promts à s'élancer. Les os de leurs mâchoires ſont prodigieux, à proportion du reſte de leur corps. Ils ont des dents & des griffes, qui leur ſervent d'armes terribles, pour déchirer, & pour dévorer les autres animaux. Par la même raiſon les oiſeaux de proie, comme les aigles, ont un bec, & des ongles, qui percent tout. Les muſcles de leurs aîles ſont d'une extréme grandeur, & d'une chair très dure, afin que leurs aîles aient un mouvement plus fort, & plus rapide. Auſſi ces

animaux, quoi qu'assez pesans, s'élevent-ils sans peine jusques dans les nuës, d'où ils s'élancent, comme la foudre, sur toute proie qui peut les nourrir. D'autres animaux ont des cornes. La plus grande force des uns est dans les reins, & dans le cou : d'autres ne peuvent que ruer. Chaque espece a ses armes offensives, & défensives. Leurs chasses sont des especes de guerre, qu'ils font les uns contre les autres, pour les besoins de la vie. Ils ont aussi leurs regles & leur police. L'un porte, comme la tortuë, sa maison dans laquelle il est né : l'autre bâtit la sienne, comme les oiseaux, sur les plus hautes branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont point aîlez. Il pose même son nid dans les

feuillages les plus épais, pour le cacher à ſes ennemis. Un autre, comme le caſtor, va bâtir juſqu'au fond des eaux d'un étang, l'azile qu'il ſe prépare, & ſçait élever des digues pour le rendre inacceſſible par l'inondation. Un autre, comme la taupe, naît avec un muſeau ſi pointu, & ſi aiguiſé, qu'il perce en un moment le terrain le plus dur, pour ſe faire une retraite ſouterraine. Le renard ſçait creuſer un terrier avec deux iſſuës, pour n'être point ſurpris, & pour éluder les pieges du chaſſeur. Les animaux reptiles ſont d'une autre fabrique. Ils ſe plient & replient, par les évolutions de leurs muſcles, ils graviſſent, ils embraſſent, ils ſerrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent; ils ſe gliſſent ſubtilement par tout. Leurs organes

ſont preſque indépendans les uns des autres : auſſi vivent-ils encore aprés qu'on les a coupez. Les oiſeaux, dit Cicéron, qui ont les jambes longues, ont auſſi le cou long à proportion, pour pouvoir abbaiſſer leur bec juſqu'à terre, & y prendre leurs alimens. Le chameau eſt de même. L'éléphant, dont le cou ſeroit trop peſant par ſa groſſeur, s'il étoit auſſi long que celui du chameau, a été pourvû d'une trompe, qui eſt un tiſſu de nerfs & de muſcles, qu'il allonge, qu'il retire, qu'il replie en tous ſens, pour ſaiſir les corps, pour les enlever, & pour les repouſſer : auſſi les Latins ont-ils appellé cette trompe une main.

Certains animaux paroiſſent faits pour l'homme. Le chien eſt né pour le careſſer ; pour ſe dreſ-

ſer comme il lui plaît ; pour lui donner une image agreable de ſociété, d'amitié, de fidélité, & de tendreſſe ; pour garder tout ce qu'on lui confie ; pour prendre à la courſe beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, & pour les laiſſer enſuite à l'homme, ſans en rien retenir. Le cheval, & les autres animaux ſemblables, ſe trouvent ſous la main de l'homme, pour le ſoulager dans ſon travail, & pour ſe charger de mille fardeaux. Ils ſont nez pour porter, pour marcher, pour ſoulager l'homme dans ſa foibleſſe, & pour obeïr à tous ſes mouvemens. Les bœufs ont la force & la patience en partage, pour traîner la charruë, & pour labourer. Les vaches donnent des ruiſſeaux de lait. Les moutons ont dans leur toiſon un ſuperflu, qui n'eſt pas pour

pour eux, & qui ſe renouvelle, pour inviter l'homme à les tondre toutes les années. Les chevres même fourniſſent un crin long, qui leur eſt inutile, & dont l'homme fait des étoffes pour ſe couvrir. Les peaux des animaux fourniſſent à l'homme les plus belles fourrures, dans les païs les plus éloignez du ſoleil. Ainſi l'auteur de la Nature a vêtu les bêtes ſelon leur beſoin; & leurs dépoüilles ſervent encore enſuite d'habits aux hommes, pour les réchauffer dans ces climats glacez. Les animaux qui n'ont preſque point de poil, ont une peau très épaiſſe, & très dure, comme des écailles, d'autres ont des écailles même, qui ſe couvrent les unes les autres, comme les tuiles d'un toit; & qui s'entr'ouvrent ou ſe reſſer-

rent, ſuivant qu'il convient à l'animal de ſe dilater, ou de ſe reſſerrer. Ces peaux, & ces écailles ſervent aux beſoins des hommes. Ainſi dans la Nature, non ſeulement les plantes, mais encore les animaux, ſont faits pour notre uſage. Les bêtes farouches même s'apprivoiſent, ou du moins craignent l'homme. Si tous les païs étoient peuplez & policez, comme ils devroient l'être, il n'y en auroit point où les bêtes attaquaſſent les hommes. On ne trouveroit plus d'animaux féroces, que dans les forêts reculées, & on les réſerveroit pour éxercer la hardieſſe, la force, & l'adreſſe du genre humain, par un jeu qui répréſenteroit la guerre, ſans qu'on eût jamais beſoin de guerre véritable entre les Nations. Mais obſervez que les

animaux nuiſibles à l'homme ſont les moins féconds, & que les plus utiles ſont ceux qui ſe multiplient davantage. On tuë incomparablement plus de bœufs & de moutons, qu'on ne tuë d'ours & de loups. Il y a néanmoins incomparablement moins d'ours & de loups, que de bœufs, & de moutons ſur la terre. Remarquez encore, avec Cicéron, que les fémelles de chaque eſpece ont des mammelles, dont le nombre eſt proportionné à celui des petits qu'elles portent ordinairement. Plus elles portent de petits, plus la Nature leur a fourni de ſources de lait pour les allaiter.

Pendant que les moutons font croître leur laine pour nous, les vers à ſoie nous filent à l'envi de riches étoffes, & ſe

consument pour nous les donner. Ils se font de leur coque une espece de tombeau, où ils se renferment dans leur propre ouvrage ; & ils renaissent sous une figure étrangere, pour se perpetuer. D'un autre côté, les abeilles vont recueillir avec soin le suc des fleurs odoriférantes, pour en composer leur miel ; & elles le rangent avec un ordre, qui nous peut servir de modele. Beaucoup d'insectes se transforment tantôt en mouches, & tantôt en vers. Si on les trouve inutiles, on doit considérer que ce qui fait partie du grand spectacle de la Nature, & qui contribuë à sa variété, n'est point sans usage pour les hommes tranquilles, & attentifs. Qu'y a-t-il de plus beau, & de plus magnifique, que ce grand

nombre de républiques d'animaux ſi bien policées, & dont chaque eſpece eſt d'une conſtruction différente des autres? Tout montre combien la façon de l'ouvrier, ſurpaſſe la vile matiere qu'il a miſe en œuvre. Tout m'étonne, juſqu'aux moindres moucherons. Si on les trouve incommodes, on doit remarquer que l'homme a beſoin de quelques peines mêlées avec ſes commoditez. Il s'amolliroit, il s'oublieroit lui-même, s'il n'avoit rien qui modérât ſes plaiſirs, & qui exerçât ſa patience.

XX.

Arrangement admirable de tous les corps qui compoſent l'Univers.

Conſidérons maintenant les merveilles qui éclatent égale-

ment dans les plus grands corps, & dans les plus petits. D'un côté je vois le ſoleil, tant de milliers de fois plus grand que la terre ; je le vois qui circule dans des eſpaces, en comparaiſon deſquels, il n'eſt lui-même qu'un atôme brillant. Je vois d'autres aſtres, peut-être encore plus grands que lui, qui roulent dans d'autres eſpaces, encore plus éloignez de nous. Au-delà de tous ces eſpaces, qui échapent déja à toute meſure, j'apperçois encore confuſément d'autres aſtres, qu'on ne peut plus conter, ni diſtinguer. La terre où je ſuis, n'eſt qu'un point, à proportion de ce tout, où l'on ne trouve jamais aucune borne. Ce tout eſt ſi bien arrangé, qu'on n'y pourroit déplacer un ſeul atôme, ſans déconcerter

toute cette immenſe machine ; & il ſe meut avec un ſi bel ordre, que ce mouvement même en perpétuë la variété, & la perfection. Il faut qu'une main, à qui rien ne coûte, ne ſe laſſe point de conduire cet ouvrage depuis tant de ſiecles, & que ſes doits *ſe joüent de l'Univers*, pour parler comme l'Ecriture.

Ludens in orbe terrarum.

XXI.

Merveilles des infiniment petits.

D'un autre côté, l'ouvrage n'eſt pas moins admirable en petit, qu'en grand. Je ne trouve pas moins en petit, une eſpece d'infini, qui m'étonne, & qui me ſurmonte. Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant, ou dans une baleine, des membres parfaitement or-

ganisez ; y trouver une tête ; un corps, des jambes, des pieds formez comme ceux des plus grands animaux. Il y a dans chaque partie de ces atômes vivans des muscles, des nerfs, des veines, des arteres, du sang ; dans ce sang des esprits, des parties rameuses, & des humeurs ; dans ces humeurs des goutes composées elles-mêmes de diverses parties, sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans cette composition infinie d'un tout si infini.

Le microscope nous découvre dans chaque objet, comme mille objets, qui ont échapé à notre connoissance. Combien y a-t-il dans chaque objet, découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir ? Que ne verrions-nous pas,

si

ſi nous pouvions ſubtiliſer toûjours de plus en plus les inſtrumens qui viennent au ſecours de notre vûë trop foible, & trop groſſiere ? Mais ſuppléons par l'imagination, à ce qui nous manque du côté des yeux ; & que notre imagination elle-même ſoit une eſpece de microſcope, qui nous repréſente en chaque atôme mille mondes nouveaux, & inviſibles : elle ne pourra pas nous figurer ſans ceſſe de nouvelles decouvertes dans les petits corps ; elle ſe laſſera ; il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle ſuccombe, & qu'elle laiſſe enfin dans le plus petit organe d'un corps, mille merveilles inconnuës.

XXII.

De la ſtructure de l'Animal.

Renfermons-nous dans la machine de l'animal ; elle a trois choſes qui ne peuvent être trop admirées. 1°. Elle a en elle-même dequoi ſe défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire. 2°. Elle a dequoi ſe renouveller par la nourriture. 3°. Elle a dequoi perpétuer ſon eſpece par la génération. Examinons un peu ces trois choſes.

XXIII.

De l'inſtinct de l'Animal.

Les animaux ont ce qu'on nomme un inſtinct, & pour s'approcher des objets utiles, & pour fuir ceux qui peuvent leur

nuire. Ne cherchons point en quoi consiſte cet inſtinct ; contentons-nous du ſimple fait, ſans raiſonner.

Le petit agneau ſent de loin ſa mere, & court au devant d'elle. Le mouton eſt ſaiſi d'horreur aux approches du loup, & s'enfuit avant que de l'avoir pû diſcerner. Le chien de chaſſe eſt preſque infaillible pour découvrir, par la ſeule odeur, le chemin du cerf. Il y a dans chaque animal un reſſort impétueux, qui raſſemble tout à coup les eſprits, qui tend tous les nerfs, qui rend toutes les jointures plus ſouples, qui augmente d'une maniere incroïable dans les périls ſoudains, la force, l'agilité, la vîteſſe, & les ruſes, pour fuir l'objet qui le menace de ſa perte. Il n'eſt pas

queſtion ici de ſçavoir ſi les bêtes ont de la connoiſſance. Je ne prétends entrer en aucune queſtion de philoſophie. Les mouvemens dont je parle ſont entierement indéliberez, même dans la machine de l'homme. Si un homme qui danſe ſur la corde, raiſonnoit ſur les regles de l'équilibre, ſon raiſonnement lui feroit perdre l'équilibre, qu'il garde merveilleuſement ſans raiſonner, & la raiſon ne lui ſerviroit qu'à tomber par terre. Il en eſt de même des bêtes. Dites, ſi vous le voulez, qu'elles raiſonnent comme les hommes: en le diſant vous n'affoibliſſez en rien ma preuve. Leur raiſonnement ne peut jamais ſervir à expliquer les mouvemens, que nous admirons le plus en elles. Dira-t-on qu'elles ſça-

vent les plus fines regles de la méchanique, qu'elles obſervent avec une juſteſſe ſi parfaite, quand il eſt queſtion de courir, de ſauter, de nager, de ſe cacher, de ſe replier, de derober leur piſte aux chiens, ou de ſe ſervir de la partie de leur corps la plus forte, pour ſe défendre ? Dira-t-on qu'elles ſçavent naturellement les mathématiques, que les hommes ignorent ? Oſera-t-on dire qu'elles font avec déliberation, & avec ſcience, tous les mouvemens ſi impétueux, & ſi juſtes, que les hommes même font ſans étude, & ſans y penſer ? Leur donnera-t-on de la raiſon dans les mouvemens même, où il eſt certain que l'homme n'en a pas ? C'eſt l'inſtinct, dira-t-on, qui conduit les bêtes. Je le veux : c'eſt en effet un inſtinct.

Mais cet instinct est une sagacité, & une dextérité admirable, non dans les bêtes, qui ne raisonnent, ni ne peuvent avoir alors le loisir de raisonner : mais dans la sagesse supérieure qui les conduit. Cet instinct, ou cette sagesse qui pense, & qui veille pour la bête, dans les choses indéliberées, où elle ne pourroit ni veiller, ni penser, quand même elle seroit aussi raisonnable que nous, ne peut être que la sagesse de l'ouvrier, qui a fait cette machine. Qu'on ne parle donc plus d'instinct, ni de nature. Ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a dans ce qu'ils appellent nature & instinct, un art, & une industrie supérieure, dont l'invention humaine n'est que

l'ombre. Ce qui eſt indubitable, c'eſt qu'il y a dans les bêtes un nombre prodigieux de mouvemens entierement indélibérez, qui ſont éxécutez ſelon les plus fines regles de la méchanique. C'eſt la machine ſeule qui ſuit ces regles. Voila le fait indépendant de toute philoſophie : & le fait ſeul décide. Que penſeroit-on d'une montre qui fuiroit à propos, qui ſe replieroit, ſe défendroit, & échaperoit, pour ſe conſerver, quand on voudroit la rompre ? N'admireroit-on pas l'art de l'ouvrier ? Croiroit-on que les reſſorts de cette montre ſe ſeroient formez, proportionnez, arrangez, & unis par un pur hazard ? Croiroit-on avoir expliqué nettement ces opérations ſi induſtrieuſes, en parlant de l'inſtinct & de la nature

de cette montre, qui marqueroit préciſément les heures à ſon maître, & qui échaperoit à ceux qui voudroient briſer ſes reſſorts.

XXIV.

De la nourriture.

Qu'y a-t il de plus beau qu'une machine, qui ſe répare, & ſe renouvelle ſans ceſſe elle-même ? L'animal, borné dans ſes forces, s'épuiſe bien-tôt par le travail : mais plus il travaille, plus il ſe ſent preſſé de ſe dédommager de ſon travail, par une abondante nourriture. Les alimens lui rendent chaque jour la force qu'il a perduë. Il met au dedans de ſon corps une ſubſtance étrangere, qui devient la ſienne, par une eſpece de métamorphoſe.

D'abord elle eſt broïée, & ſe change en une liqueur ; puis elle ſe purifie, comme ſi on la paſſoit par un tamis, pour en ſéparer tout ce qui eſt trop groſſier ; enſuite elle parvient au centre, ou foïer des eſprits, où elle ſe ſubtiliſe, & devient du ſang. Enfin elle coule, & s'inſinuë par des rameaux innombrables, pour arroſer tous les membres ; elle ſe filtre dans les chairs ; elle devient chair elle-même. Tant d'alimens, & de liqueurs de couleurs ſi différentes, ne ſont plus qu'une même chair. L'aliment, qui étoit un corps inanimé, entretient la vie de l'animal, & devient l'animal même. Les parties qui le compoſoient ſe ſont exhalées par une inſenſible, & continuelle tranſpiration. Ce qui étoit il y a quatre ans un tel cheval,

n'eſt plus que de l'air, ou du fumier. Ce qui étoit alors du foin, ou de l'avoine, eſt devenu ce même cheval, ſi fier, & ſi vigoureux : du moins il paſſe pour le même cheval, malgré ce changement inſenſible de ſa ſubſtance.

XXV.

Du ſommeil.

A la nourriture ſe joint le ſommeil. L'animal interrompt non ſeulement tous les mouvemens extérieurs, mais encore toutes les principales opérations du dedans, qui pourroient agiter & diſſiper trop les eſprits. Il ne lui reſte que la reſpiration, & la digeſtion ; c'eſt-à-dire que tout mouvement qui uſeroit ſes forces, eſt ſuſpendu ; & que tout mouvement pro-

pre à les renouveller, s'exerce ſeul, & librement. Ce repos, qui eſt une eſpece d'enchantement, revient toutes les nuits, pendant que les ténebres empêchent le travail. Qui eſt-ce qui a inventé cette ſuſpenſion? Qui eſt-ce qui a ſi bien choiſi les opérations qui doivent continuer? Et qui eſt-ce qui a exclu, avec un ſi juſte diſcernement, toutes celles qui ont beſoin d'être interompuës? Le lendemain toutes les fatigues paſſées ſont aneanties. L'animal travaille comme s'il n'avoit jamais travaillé; & il a une vivacité, qui l'invite à un travail nouveau, par ce renouvellement. Les nerfs ſont toûjours pleins d'eſprits, les chairs ſont ſouples, la peau demeure entiere, quoiqu'elle dût, ce ſemble, s'uſer. Le corps vivant

de l'animal uſe bien-tôt les corps inanimez, même les plus ſolides qui ſont autour de lui : & il ne s'uſe point. La peau d'un cheval uſe pluſieurs ſelles. La chair d'un enfant, quoique ſi tendre & ſi délicate, uſe beaucoup d'habits, pendant qu'elle ſe fortifie tous les jours. Si ce renouvellement étoit parfait, ce ſeroit l'immortalité, & le don d'une jeuneſſe éternelle. Mais comme ce renouvellement n'eſt qu'imparfait, l'animal perd inſenſiblement ſes forces, & vieillit, parce que tout ce qui eſt créé doit porter la marque du néant d'où il eſt ſorti, & avoir une fin.

XXVI.

De la génération.

Qu'y a-t-il de plus admirable, que la multiplication des animaux ? Regardez les individus : nul animal n'eſt immortel. Tout vieillit, tout paſſe, tout diſparoît, tout eſt anéanti. Regardez les eſpeces : tout ſubſiſte, tout eſt permanent, & immuable, dans une viciſſitude continuelle. Depuis qu'il y a ſur la terre des hommes ſoigneux de conſerver la mémoire des faits, on n'a vû ni lions, ni tigres, ni ſangliers, ni ours ſe former par hazard dans les antres, ou dans les forêts. On ne voit point auſſi de productions fortuites de chiens, ou de chats. Les bœufs, & les moutons ne naiſſent jamais d'eux-

mêmes, dans les étables, & dans les pâturages. Chacun de ces animaux doit ſa naiſſance à un certain mâle, & à une certaine femelle de ſon eſpece.

Toutes ces differentes eſpeces ſe conſervent à peu près de même, dans tous les ſiecles. On ne voit point que depuis trois mille ans, aucune ſoit périe. On ne voit point auſſi qu'aucune ſe multiple avec un excès incommode pour les autres. Si les eſpeces des lions, des ours, & des tigres ſe multiplioient à un certain point, ils détruiroient les eſpeces des cerfs, des daims, des moutons, des chevres, & des bœufs. Ils prévaudroient même ſur le genre humain, & dépeupleroient la terre. Qui eſt-ce qui tient la meſure ſi juſte, pour n'éteindre jamais ces eſpeces; & pour

ne les laiſſer jamais trop multiplier ?

Mais enfin, cette propagation continuelle de chaque eſpece, eſt une merveille à laquelle nous ſommes trop accoutumez. Que penſeroit-on d'un horloger, s'il ſçavoit faire des montres, qui d'elles-mêmes en produiſiſſent d'autres à l'infini, en ſorte que deux premieres montres fuſſent ſuffiſantes, pour multiplier & perpétuer l'eſpece ſur toute la terre ? Que diroit-on d'un architecte, s'il avoit l'art de faire des maiſons qui en fiſſent d'autres, pour renouveller l'habitation des hommes, avant qu'elles fuſſent prêtes à tomber en ruine ? Voila ce qu'on voit parmi les animaux. Ils ne ſont, ſi vous le voulez, que de pures machines, comme les montres :

mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini, par l'assemblage des deux sexes. Dites tant qu'il vous plaira, que cette génération d'animaux se fait par des moûles, ou par une configuration expresse de chaque individu. Lequel des deux qu'il vous plaise de dire, vous n'épargnez rien, & l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins. Si vous supposez qu'à chaque génération, l'individu reçoit, sans aucun moûle, une configuration faite exprés : je demande qui c'est qui conduit la configuration d'une machine si composée, & où éclate une si grande industrie. Si au contraire, pour n'y reconnoître aucun art, vous supposez que les moûles déterminent tout : je remonte à ces moûles même.

Qui

Qui eſt-ce qui les a préparez ? Ils ſont encore bien plus étonnans, que les machines qu'on en veut faire éclore.

Qu'on imagine donc des moûles dans les animaux qui vivoient il y a quatre mille ans, & qu'on aſſure, ſi on le veut, qu'ils étoient tellement renfermez les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, & qu'il y en a encore de préparez pour la formation de tous les animaux, qui conſerveront l'eſpece dans la ſuite de tous les ſiecles ? Ces moûles, qui ont toute la forme de l'animal, par leur configuration, comme je viens de le remarquer, ont déja autant de difficulté à être expliquez, que les animaux même. Mais ils ont d'ailleurs des

merveilles bien plus inexplicables. Au moins la configuration de chaque animal en particulier, ne demande-t-elle qu'autant d'art & de puissance qu'il en faut, pour éxécuter tous les ressorts qui composent cette machine. Mais quand on suppose les moûles: 1°. il faut dire que chaque moûle contient en petit, avec une délicatesse inconcevable, tous les ressorts de la machine même. Or il y a plus d'industrie, à faire un ouvrage si composé, en si petit volume, qu'à le faire plus grand. 2°. Il faut dire que chaque moûle, qui est un individu préparé, pour une premiere génération, renferme distinctement au dedans de soi, d'autres moûles contenus les uns dans les autres à l'infini, pour toutes les générations possibles,

dans la ſuite de tous les ſiécles. Qu'y a-t-il de plus induſtrieux, & de plus étonnant en matiere d'art, que cette préparation d'un nombre infini d'individus, tous formez par avance dans un ſeul, dont ils doivent éclorre? Les moûles ne ſervent donc de rien, pour expliquer les générations des animaux, ſans avoir beſoin d'y reconnoître aucun art. Au contraire, les moûles montreroient un plus grand artifice, & une plus étonnante compoſition.

Ce qu'il y a de manifeſte, & d'inconteſtable, indépendamment de tous les ſyſtemes des philoſophes, c'eſt que le concours fortuit des atômes ne produit jamais, ſans génération, en aucun endroit de la terre, ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphans, ni cerfs, ni bœufs,

ni moutons, ni chats, ni chiens, ni chevaux. Ils ne ſont jamais produits que par l'accouplement de leurs ſemblables. Les deux animaux qui en produiſent un troiſiéme, ne ſont point les véritables auteurs de l'art, qui éclate dans la compoſition de l'animal engendré par eux. Loin d'avoir l'induſtrie de l'éxécuter, ils ne ſçavent pas même comment eſt compoſé l'ouvrage qui réſulte de leur génération. Ils n'en connoiſſent aucun reſſort particulier. Ils n'ont été que des inſtrumens aveugles, & involontaires, appliquez à l'éxécution d'un art merveilleux, qui leur eſt abſolument étranger, & inconnu. D'où vient-il, cet art ſi merveilleux, qui n'eſt point le leur ? Quelle puiſſance, & quelle induſtrie, ſçait emploïer, pour des ouvra-

ges d'un deſſein ſi ingénieux, des inſtrumens ſi incapables de ſçavoir ce qu'ils font, ni d'en avoir aucune vûë ? Il eſt inutile de ſuppoſer que les bêtes ont de la connoiſſance. Donnez-leur en tant qu'il vous plaira dans les autres choſes : du moins il faut avoüer qu'elles n'ont dans la génération, aucune part à l'induſtrie qui éclate dans la compoſition des animaux qu'ils produiſent.

Allons même plus loin, & ſuppoſons tout ce qu'on raconte de plus étonnant de l'induſtrie des animaux. Admirons, tant qu'on le voudra, la certitude avec laquelle un chien s'élance dans le troiſiéme chemin, dès qu'il a ſenti que la bête qu'il pourſuit, n'a laiſſé aucun odeur dans les deux premiers. Admirons la biche, qui jette, dit-

on, loin d'elle ſon petit faon, dans quelque lieu caché, afin que les chiens ne puiſſent le découvrir, par la ſenteur de ſa piſte. Admirons juſqu'à l'araignée, qui tend par ſes filets des pieges ſubtils aux moucherons, pour les enlaſſer, & pour les ſurprendre avant qu'ils puiſſent ſe débaraſſer. Admirons encore, s'il le faut, le héron, qui met, dit-on, ſa tête ſous ſon aîle, pour cacher dans ſes plumes ſon bec, dont il veut percer l'eſtomac de l'oiſeau de proie qui fond ſur lui. Supposons tous ces faits merveilleux. La Nature entiere eſt pleine de ces prodiges. Mais qu'en faut-il conclure? Sérieuſement, ſi on y prend bien garde, ils prouveront trop. Dirons-nous que les bêtes ont plus de raiſon que nous? Leur

instinct a sans doute plus de certitude que nos conjectures. Elles n'ont étudié ni dialectique, ni géométrie. Elles n'ont aucune méthode, aucune science, aucune culture. Ce qu'elles font, elles le font sans l'avoir étudié, ni préparé ; elles le font tout d'un coup, & sans tenir conseil. Nous nous trompons à toute heure, après avoir bien raisonné ensemble : pour elles, sans raisonner, elles éxécutent à toute heure, ce qui pourroit demander le plus de choix, & de justesse. Leur instinct est infaillible en beaucoup de choses. Mais ce nom d'instinct n'est qu'un beau nom, vuide de sens. Car que peut-on entendre par un instinct plus juste, plus précis, & plus sûr que la raison même, sinon une raison plus parfaite ? Il faut donc trou-

ver une merveilleuſe raiſon, ou dans l'ouvrage, ou dans l'ouvrier; ou dans la machine, ou dans celui qui l'a compoſée. Par exemple, quand je vois dans une montre une juſteſſe ſur les heures, qui ſurpaſſe toutes mes connoiſſances: je conclus que ſi la montre ne raiſonne pas, il faut qu'elle ait été formée par un ouvrier, qui raiſonnoit en ce genre plus juſte que moi. Tout de même, quand je vois des bêtes, qui font à toute heure des choſes, où il paroît une induſtrie plus ſûre que la mienne: j'en conclus auſſi-tôt que cette induſtrie ſi merveilleuſe, doit être néceſſairement ou dans la machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Eſt-elle dans l'animal même? Quelle apparence y a-t-il, qu'il ſoit ſi ſçavant, & ſi infaillible en certaines choſes?

Si

Si cette induſtrie n'eſt pas en lui, il faut qu'elle ſoit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art de la montre eſt dans la tête de l'horloger.

XXVII.

Quelques fautes que font les bêtes, n'empêchent pas que leur inſtinct ne ſoit infaillible en bien des choſes.

Ne me répondez point que l'inſtinct des bêtes eſt fautif en certaines choſes. Il n'eſt pas étonnant que les bêtes ne ſoient pas infaillibles en tout : mais il eſt étonnant qu'elles le ſoient en pluſieurs cas. Si elles l'étoient en tout, elles auroient une raiſon infiniment parfaite ; elles ſeroient des Divinitez. Il ne peut y avoir dans les ouvrages d'une puiſſance infinie,

qu'une perfection finie : autrement Dieu feroit des creatures ſemblables à lui ; ce qui eſt impoſſible. Il ne peut donc mettre de la perfection, ni par conſéquent de la raiſon dans ſes ouvrages, qu'avec quelques bornes. La borne n'eſt donc pas une preuve, que l'ouvrage ſoit ſans ordre, & ſans raiſon. De ce que je me trompe quelquefois, il ne s'enſuit pas que je ne ſois point raiſonnable, & que tout ſe faſſe en moi par un pur hazard. Il s'enſuit ſeulement que ma raiſon eſt bornée, & imparfaite. Tout de même, de ce qu'une bête n'eſt pas infaillible en tout par ſon inſtinct, quoiqu'elle le ſoit en beaucoup de choſes, il ne s'en ſuit pas qu'il n'y ait aucune raiſon en cette machine. Il s'enſuit ſeulement que cette

machine n'a point une raiſon ſans bornes. Mais enfin le fait eſt conſtant, ſçavoir qu'il y a dans les opérations de cette machine, une conduite reglée, un art merveilleux, une induſtrie qui va juſqu'à l'infaillibilité dans certaines bornes. A qui la donnerons-nous cette induſtrie infaillible ? A l'ouvrage, ou à ſon ouvrier ?

XXVIII.

Impoſſibilité de l'ame des Bêtes.

Si vous dites que les bêtes ont des ames differentes de leurs machines, je vous demanderai auſſi-tôt de quelle nature ſont ces ames, entierement différentes des corps, & attachées à eux. Qui eſt-ce qui a ſçû les attacher à des natures ſi différentes ? Qui eſt-ce qui

a eu un empire si absolu sur des natures si diverses, pour les mettre dans une société si réguliere, si constante, & où la correspondance est si promte ?

Si au contraire vous voulez que la même matiere puisse tontôt penser, & tantôt ne penser pas, suivant les divers arrangemens, & configurations des parties qu'on peut lui donner : je ne vous dirai point ici que la matiere ne peut penser, & qu'on ne sçauroit concevoir que les parties d'une pierre pussent jamais, sans y rien ajoûter, se connoître elles-mêmes, quelque degré de mouvement, & quelque figure que vous leur donniez. Maintenant je me borne à vous demander en quoi consiste cet arrangement, & cette configuration préciſe des

parties que vous alléguez. Il faut, ſelon vous, qu'il y ait un degré de mouvement, où la matiere ne raiſonne pas encore, & puis un autre à peu près ſemblable, où elle commence tout à coup à raiſonner, & à ſe connoître. Qui eſt-ce qui a ſçû choiſir ce degré precis de mouvement? Qui eſt-ce qui a découvert la ligne ſelon laquelle les parties doivent ſe mouvoir? Qui eſt-ce qui a pris les meſures pour trouver au juſte la grandeur, & la figure que chaque partie a beſoin d'avoir, pour garder toutes les proportions entre elles dans ce tout? Qui eſt-ce qui a reglé la figure extérieure, par laquelle tous ces corps doivent être bornez? En un mot, qui eſt-ce qui a trouvé toutes les combinaiſons, dans leſquelles la ma-

tiere penſe, & dont la moindre ne pourroit être retranchée, ſans que la matiere ceſſât auſſitôt de penſer ? Si vous dites que c'eſt le hazard : je réponds que vous faites ce hazard raiſonnable, juſqu'au point d'être la ſource de la raiſon même. Etrange prévention de ne pas vouloir reconnoître une cauſe très intelligente, d'où nous vienne toute intelligence ; & d'aimer mieux dire que la plus pure raiſon, n'eſt qu'un effet de la plus aveugle de toutes les cauſes, dans un ſujet tel que la matiere, qui par lui-même eſt incapable de connoiſſance ! En vérité, il n'y a rien qu'il ne vaille mieux admettre, que de dire des choſes ſi inſoutenables.

XXIX.

Sentimens de quelques anciens ſur l'ame & la connoiſſance des bêtes.

La philoſophie des anciens, quoique très imparfaite, avoit néanmoins entrevû cet inconvenient : auſſi vouloit-elle que l'eſprit divin, répandu dans tout l'Univers, fût une ſageſſe ſupérieure, qui agît ſans ceſſe dans toute la nature, & ſur tout dans les animaux, comme les ames agiſſent dans les corps ; & que cette impreſſion continuelle de l'eſprit divin, que le vulgaire nomme inſtinct, ſans entendre le vrai ſens de ce terme, fût la vie de tout ce qui vit. Ils ajoûtoient que ces étincelles de l'eſprit divin étoient le principe de toutes les géné-

rations ; que les animaux les recevoient dans leur conception, & à leur naiſſance ; & qu'au moment de leur mort, ces particules divines ſe détachoient de toute la matiere terreſtre, pour s'envoler au ciel, où elles rouloient au nombre des aſtres. C'eſt cette philoſophie, toute enſemble ſi magnifique, & ſi fabuleuſe, que Virgile exprime avec tant de grace par ces vers ſur les abeilles ; où il dit que toutes les merveilles qu'on y admire, ont fait dire à pluſieurs qu'elles étoient animées par un ſouffle divin, & par une portion de la divinité : dans la perſuaſion où ils étoient que Dieu remplit la terre, la mer, & le ciel ; que c'eſt de là que les bêtes, les troupeaux, & les hommes reçoivent la vie en naiſſant ; &

que c'eſt là que toutes choſes rentrent, & retournent, lorſqu'elles viennent à ſe détruire : parce que les ames, qui ſont le principe de la vie, loin d'être anéanties par la mort, s'envolent au nombre des aſtres, & vont établir leur demeure dans le ciel :

Eſſe apibus partem divinæ mentis, & hauſtus Virg. Georg. l. 4.
Ætherios dixêre ; Deum namque ire per omnes
Terraſque, tractuſque maris cœlumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque ſibi tenues naſcentem arceſſere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac reſoluta referri
Omnia, nec morti eſſe locum, ſed viva volare

Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo.

Cette ſageſſe divine, qui meut toutes les parties connuës du monde, avoit tellement frappé les Stoïciens, & avant eux Platon, qu'ils croioient que le monde entier étoit un animal : mais un animal raiſonnable, philoſophe, ſage, enfin le Dieu ſuprême. Cette philoſophie réduiſoit la multitude des Dieux à un ſeul ; & ce ſeul Dieu, à la nature, qui étoit éternelle, infaillible, intelligente, toute-puiſſante, & divine. Ainſi les philoſophes, à force de s'éloigner des poëtes, retomboient dans toutes les imaginations poëtiques. Ils donnoient, comme les auteurs des fables, une vie, une intelligence, un art, un deſſein à toutes les parties de

l'Univers, qui paroiſſent les plus inanimées. Sans doute, ils avoient bien ſenti l'art qui eſt dans la nature ; & ils ne ſe trompoient qu'en attribuant à l'ouvrage, l'induſtrie de l'ouvrier.

XXX.

De l'Homme.

Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme. Il eſt tems d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il eſt l'image. Je ne connois dans toute la nature que deux ſortes d'êtres : ceux qui ont de la connoiſſance, & ceux qui n'en ont pas. L'homme raſſemble en lui ces deux manieres d'êtres. Il a un corps comme les êtres corporels les plus inanimez. Il

a un esprit, c'est à dire une pensée, par laquelle il se connoît, & apperçoit ce qui est autour de lui. S'il est vrai qu'il y ait un premier être, qui ait tiré tous les autres du néant, l'homme est véritablement son image: car il rassemble comme lui dans sa nature, tout ce qu'il y a de perfection réelle dans ces deux diverses manieres d'être. Mais l'image n'est qu'une image; elle ne peut être qu'une ombre du véritable Etre parfait.

Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps. Je ne sçai, disoit une mere à ses enfans, dans l'Ecriture sainte, comment vous vous êtes formez dans mon sein. En effet ce n'est point la sagesse des parens qui forme un ouvrage si composé, & si régu-

Machab.

lier. Ils n'ont aucune part à cette induſtrie. Laiſſons-les donc, & remontons plus haut.

XXXI.

De la ſtructure du corps de l'Homme.

Le corps eſt pétri de bouë, mais admirons la main qui l'a façonné. Le ſceau de l'ouvrier eſt empreint ſur ſon ouvrage. Il ſemble avoir pris plaiſir à faire un chef-d'œuvre avec une matiere ſi vile. Jettons les yeux ſur ce corps, où les os ſoutiennent les chairs qui les enveloppent. Les nerfs qui y ſont tendus, en font toute la force; & les muſcles où les nerfs s'entrelaſſent, en s'enflant, ou en s'allongeant, font les mouvemens les plus juſtes, & les plus réguliers. Les os ſont briſez de

distance en distance ; ils ont des jointures, où ils s'emboitent les uns dans les autres ; & ils sont liez par des nerfs, & par des tendons. Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os. Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvemens ? Mais qu'y a-t-il de plus ferme, & de plus durable ? Après même qu'un corps est mort, & que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures & ces liaisons, qui ne peuvent qu'à peine se détruire. Ainsi cette machine est droite ou repliée, roide ou souple comme l'on veut. Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits. Ils sont si subtils qu'on ne peut les voir : & néanmoins si réels, & d'une action si forte, qu'ils font tous les mouvemens de la

machine, & toute ſa force. Ces eſprits ſont en un inſtant envoiez juſqu'aux extrémitez des membres. Tantôt ils coulent doucement & avec une uniformité : tantôt ils ont, ſelon les beſoins, une impétuoſité irréguliere ; & ils varient à l'infini les poſtures, les geſtes, & les autres actions du corps.

XXXII.

De la Peau.

Regardons cette chair. Elle eſt couverte en certains endroits d'une peau tendre & délicate, pour l'ornement du corps. Si cette peau, qui rend l'objet ſi agréable, & d'un ſi doux coloris, étoit enlevée, le même objet ſeroit hideux, & feroit horreur. En d'autres endroits cette même peau eſt

plus dure & plus épaiſſe, pour réſiſter aux fatigues de ces parties. Par éxemple, combien la peau de la plante des pieds eſt-elle plus groſſiere que celle du viſage? Combien celle du derriere de la tête l'eſt-elle plus que celle du devant? Cette peau eſt percée par tout comme un crible: mais ces trous, qu'on nomme pores, ſont inſenſibles. Quoyque la ſueur & la tranſpiration s'exhalent par ces pores: le ſang ne s'échappe jamais par là. Cette peau a toute la délicateſſe qu'il faut pour être tranſparente, & pour donner au viſage un coloris vif, doux, & gracieux. Si la peau étoit moins ſerrée, & moins unie, le viſage paroîtroit ſanglant, & comme écorché. Qui eſt-ce qui a ſçû tempérer, & mélanger ces couleurs, pour faire une ſi belle carnation,

carnation, que les peintres admirent, & n'imitent jamais qu'imparfaitement.

XXXIII.

Des Veines & des Arteres.

On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables. Les uns portent le ſang du centre aux extrémitez, & ſe nomment arteres : les autres le rapportent des extrémitez au centre, & ſe nomment veines. Par ces divers rameaux coule le ſang, liqueur douce, onctueuſe, & propre par cette onction à retenir les eſprits les plus déliez, comme on conſerve dans des corps gommeux les eſſences les plus ſubtiles, & les plus ſpiritueuſes. Ce ſang arroſe la chair, comme les fontaines & les rivieres arroſent la

terre. Après s'être filtré dans les chairs, il revient à sa source plus lent, & moins plein d'esprits: mais il se renouvelle, & se subtilise encore de nouveau dans cette source, pour circuler sans fin.

XXXIV.

Des Os, & de leur assemblage.

Voiez-vous cet arrangement, & cette proportion des membres? Les jambes & les cuisses sont de grands os emboitez les uns sur les autres, & liez par des nerfs. Ce sont deux especes de colonnes, égales & régulieres, qui s'élevent pour soutenir tout l'édifice. Mais ces colonnes se plient; & la rotule du genoüil est un os d'une figure à peu près ronde, qui est mis tout exprès dans la join-

ture pour la remplir, & pour la défendre, quand les os ſe replient, pour le fléchiſſement du genoüil. Chaque colonne a ſon pied-eſtal, qui eſt compoſé de pieces rapportées, & ſi bien jointes enſemble, qu'elles peuvent ſe plier, ou ſe tenir roides ſelon le beſoin. Le pied-eſtal tourne quand on le veut ſous la colonne. Dans ce pied on ne voit que nerfs, que tendons, que petits os étroitement liez, afin que cette partie ſoit tout enſemble plus ſouple, & plus ferme, ſelon les divers beſoins. Les doits même des pieds avec leurs articles & leurs ongles, ſervent à tâter le terrain ſur lequel on marche, à s'appuier avec plus d'adreſſe & d'agilité, à garder mieux l'équilibre du corps, à ſe hauſſer, ou à ſe pancher. Les deux pieds

s'étendent en avant, pour empêcher que le corps ne tombe de ce côté-là quand il ſe panche, ou qu'il ſe plie. Les deux colonnes ſe réüniſſent par le haut, pour porter le reſte du corps; & elles ſont encore briſées dans cette extrémité, afin que cette jointure donne à l'homme la commodité de ſe repoſer, en s'aſſeïant ſur les deux plus gros muſcles de tout le corps.

Le corps de l'édifice eſt proportionné à la hauteur des colonnes. Il contient toutes les parties qui ſont néceſſaires à la vie, & qui par conſéquent doivent être placées au centre, & renfermées dans le lieu le plus ſûr. C'eſt pourquoi deux rangs de côtes aſſez ſerrées, qui ſortent de l'épine du dos, comme les branches d'un arbre

naiſſent du tronc, forment une eſpece de cercle, pour cacher, & denir à l'abri ces parties ſi nobles, & ſi délicates. Mais comme les côtes ne pourroient fermer entierement ce centre du corps humain, ſans empêcher la dilatation de l'eſtomach & des entrailles, elles n'achevent de former le cercle que juſqu'à un certain endroit, au deſſous duquel elles laiſſent un vuide, afin que le dedans puiſſe s'élargir avec facilité pour la reſpiration, & pour la nourriture.

Pour l'épine du dos, on ne voit rien dans tous les ouvrages des hommes qui ſoit travaillé avec un tel art. Elle ſeroit trop roide & trop fragile, ſi elle n'étoit faite que d'un ſeul os. En ce cas les hommes ne pourroient jamais ſe plier. L'au-

teur de cette machine a remédié à cet inconvénient, en formant des vertebres qui s'emboitant les unes dans les autres, font un tout de pieces rapportées, qui a plus de force qu'un tout d'une seule piece. Ce composé est tantôt souple, & tantôt roide. Il se redresse & se replie en un moment, comme on le veut. Toutes ces vertebres ont dans le milieu une ouverture, qui sert pour faire passer un allongement de la substance du cerveau jusqu'aux extrémitez du corps, & pour y envoier promptement des esprits par ce canal.

Mais qui n'admirera la nature des os? Ils sont très durs, & on voit que la corruption même de tout le reste du corps ne les altere en rien. Cependant ils sont pleins de trous innom-

brables qui les rendent plus legers ; & ils sont même dans le milieu pleins de la moëlle qui doit les nourrir. Ils sont percez précisément dans les endroits où doivent passer les ligamens qui les attachent les uns aux autres. De plus leurs extrémitez sont plus grosses que le milieu, & sont comme deux têtes à demi rondes, pour faire tourner plus facilement un os avec un autre, afin que le tout puisse se replier sans peine.

XXXV.

Des Organes.

Dans l'enceinte des côtes sont placez avec ordre tous les grands organes, tels que ceux qui servent à faire respirer l'homme, ceux qui digerent les alimens, & ceux qui font

un ſang nouveau. La reſpiration eſt néceſſaire pour tempérer la chaleur interne, cauſée par le boüillonnement du ſang, & par le cours impétueux des eſprits. L'air eſt comme un aliment dont l'animal ſe nourrit, & par le moien duquel il ſe renouvelle dans tous les momens de ſa vie. La digeſtion n'eſt pas moins néceſſaire pour préparer les alimens ſenſibles à être changez en ſang. Le ſang eſt une liqueur propre à s'inſinuer par tout, & à s'épaiſſir en chair dans les extrémitez, pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent ſans ceſſe par la tranſpiration, & par la diſſipation des eſprits. Les poulmons ſont comme de grandes enveloppes, qui étant ſpongieuſes, ſe dilatent, & ſe compriment facilement; & comme

comme ils prennent, & rendent sans cesse beaucoup d'air, ils forment une espece de soufflet en mouvement continuel. L'estomach a un dissolvant qui cause la faim, & qui avertit l'homme du besoin de manger. Ce dissolvant qui piquotte l'estomach, lui prepare par ce mésaise un plaisir très vif, lors qu'il est appaisé par les alimens. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matiere étrangere qui lui feroit horreur, s'il la pouvoit voir dès qu'elle est introduite dans son estomach, & qui lui déplait même quand il la voit étant déja rassasié. L'estomach est fait comme une poche. Là les alimens changez par une prompte coction, se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espece

de lait, nommé chile ; & qui parvenant enfin au cœur, y reçoit par l'abondance des esprits la forme, la vivacité & la couleur de sang. Mais pendant que le suc le plus pur des alimens passe de l'estomach dans les canaux destinez à faire le chile & le sang, les parties grossieres de ces mêmes alimens sont séparées, comme le son l'est de la fleur de farine par un tamis, & elles sont rejettées en bas, pour en délivrer le corps, par les issuës les plus cachées, & les plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en soient incommodez. Ainsi les merveilles de cette machine sont si grandes, qu'on en trouve d'inépuisables, même dans les fonctions les plus humiliantes, que l'on n'oseroit expliquer en détail.

XXXVI.

Des parties intérieures.

Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir, comme les extérieures. Mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vûës. Il falloit même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur, & qu'ainsi un homme ne pût les découvrir, & entamer cette machine dans un autre homme, qu'avec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion & l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoûtez avec S. Augustin, qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre, &

une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif, que la beauté extérieure ne sçauroit plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux & si admirable, est précisément comme il le doit être, pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble, & la fragilité de la créature, & l'art du créateur.

XXXVII.

Des bras, & de leur usage.

Du haut de cet ouvrage si précieux, que nous avons dépeint, pendent les deux bras, qui sont terminez par les mains, & qui ont une parfaite symmétrie entr'eux. Les bras tiennent aux épaules, de sorte qu'ils ont un mouvement libre dans cette

jointure. Ils ſont encore briſez au coude & au poignet, pour pouvoir ſe plier, & ſe retourner avec promtitude. Les bras ſont de la juſte longueur qu'il faut pour atteindre à toutes les parties du corps. Ils ſont nerveux & pleins de muſcles, afin qu'ils puiſſent, avec les reins, être ſouvent en action, & ſoutenir les plus grandes fatigues de tout le corps. Les mains ſont un tiſſu de nerfs & d'oſſelets, enchaſſez les uns dans les autres, qui ont toute la force & toute la ſoupleſſe convenable, pour tâter les corps voiſins, pour les ſaiſir, pour s'y accrocher, pour les lancer, pour les attirer, pour les repouſſer, pour les démêler, & pour les détacher les uns des autres. Les doits, dont les bouts ſont armez d'ongles, ſont faits pour

éxercer, par la délicateſſe & la variété de leurs mouvemens, les arts les plus merveilleux. Les bras & les mains ſervent encore, ſuivant qu'on les étend, ou qu'on les replie, à mettre le corps en état de ſe pancher, ſans s'expoſer à aucune chûte. La machine a en elle-même, indépendamment de toutes les penſées qui viennent aprés coup, une eſpece de reſſort qui lui fait trouver ſoudainement l'équilibre dans tous ſes contraſtes.

XXXVIII.

Du coû, & de la tête.

Au-deſſus du corps s'éleve le coû, ferme ou flexible, ſelon qu'on le veut. Eſt-il queſtion de porter un peſant fardeau ſur la tête? le coû devient roide, comme s'il n'étoit que d'un ſeul

os. Faut-il pancher, ou tourner la tête ? le coû se plie en tous sens, comme si on en démontoit tous les os. Ce coû médiocrement élevé au-dessus des épaules, porte sans peine la tête, qui regne sur tout le corps. Si elle étoit moins grosse, elle n'auroit aucune proportion avec le reste de la machine. Si elle étoit plus grosse, outre qu'elle seroit disproportionnée & difforme, sa pesanteur accableroit le coû, & elle courroit risque de faire tomber l'homme du côté où elle pancheroit un peu trop. Cette tête fortifiée de tous côtez par des os très épais & très durs, pour mieux conserver le précieux trésor qu'elle renferme, s'emboite dans les vertebres du coû, & a une communication très prompte avec toutes les autres parties du corps. Elle con-

tient le cerveau, dont la ſubſtance humide, molle, & ſpongieuſe, eſt compoſée de fils tendres & entrelacez. C'eſt là le centre des merveilles dont nous parlerons dans la ſuite. Le crâne ſe trouve percé réguliérement avec une proportion & une ſymmétrie éxacte, pour les deux yeux, pour les deux oreilles, pour la bouche, & pour le nez. Il y a des nerfs deſtinez aux ſenſations qui s'éxercent dans la plûpart de ces conduits. Le nez qui n'a point de nerfs pour ſa ſenſation, a un os cribreux, pour faire paſſer les odeurs juſqu'au cerveau. Parmi les organes de ces ſenſations, les principaux ſont doubles, pour conſerver dans un côté ce qui pourroit manquer dans l'autre par quelqu'accident. Ces deux organes d'une même ſen-

fation ſont mis en ſymmétrie, ſur le devant, ou ſur les côtez, afin que l'homme en puiſſe faire un plus facile uſage, ou à droite, ou à gauche, ou vis-à-vis de lui, c'eſt-à-dire vers l'endroit où ſes jointures dirigent ſa marche, & toutes ſes actions. D'ailleurs la flexibilité du coû, fait que tous ces organes ſe tournent en un inſtant de quelque côté qu'il veut. Tout le derriere de la tête, qui eſt le moins en état de ſe défendre, eſt le plus épais. Il eſt orné de cheveux, qui ſervent en même tems à fortifier la tête contre les injures de l'air. Mais les cheveux viennent ſur le devant pour accompagner le viſage, & lui donner plus de grace. Le viſage eſt le côté de la tête qu'on nomme le devant, & où les principales ſenſations, ſont

raſſemblées avec un ordre & une proportion qui le rendent très beau, à moins que quelqu'accident n'altere un ouvrage ſi régulier. Les deux yeux ſont égaux, placez vers le milieu, & aux deux côtez de la tête, afin qu'ils puiſſent découvrir ſans peine de loin, à droite & à gauche, tous les objets étrangers, & qu'ils puiſſent veiller commodément pour la ſûreté de toutes les parties du corps. L'éxacte ſymmétrie avec laquelle ils ſont placez, fait l'ornement du viſage. Celui qui les a faits, y a allumé je ne ſçay quelle flamme céleſte, à laquelle rien ne reſſemble dans tout le reſte de la nature. Ces yeux ſont des eſpeces de miroirs, où ſe peignent tour à tour, & ſans confuſion, dans le fond de la rétine, tous les objets du monde

entier, afin que ce qui penſe dans l'homme puiſſe les voir dans ces miroirs. Mais quoique nous appercevions tous les objets par un double organe, nous ne voions pourtant jamais les objets comme doubles, parce que les deux nerfs qui ſervent à la vûë dans nos yeux, ne ſont que deux branches qui ſe reuniſſent dans une même tige, comme les deux branches des lunettes ſe réuniſſent dans la partie ſupérieure qui les joint. Les deux yeux ſont ornez de deux ſourcils égaux; & afin qu'ils puiſſent s'ouvrir & ſe fermer, ils ſont enveloppez de paupieres bordées d'un poil, qui défend une partie ſi délicate.

XXXIX.

Du front, & des autres parties du visage.

Le front donne de la majesté & de la grace à tout le visage. Il sert à en relever les traits. Sans le nez posé dans le milieu, tout le visage seroit plât & difforme. On peut juger de cette difformité, quand on a vû des hommes, en qui cette partie du visage est mutilée. Il est placé immédiatement au-dessus de la bouche, pour discerner plus commodément, par les odeurs, tout ce qui est propre à nourrir l'homme. Les deux narines servent tout ensemble à la respiration, & à l'odorat. Voïez les levres. Leur couleur vive, leur fraicheur, leur figure, leur arrangement, & leur proportion

avec les autres traits, embelliſſent tout le viſage. La bouche, par la correſpondance de ſes mouvemens avec ceux des yeux, l'anime, l'égaie, l'attriſte, l'adoucit, le trouble, & exprime chaque paſſion par des marques ſenſibles. Outre que les levres s'ouvrent pour recevoir l'aliment, elles ſervent encore par leur ſoupleſſe, & par la variété de leurs mouvemens, à varier les ſons qui font la parole. Quand elles s'ouvrent, elles découvrent un double rang de dents, dont la bouche eſt ornée. Ces dents ſont de petits os enchaſſez avec ordre dans les deux machoires, qui ont un reſſort pour s'ouvrir, & un pour ſe fermer, en ſorte que les dents briſent comme un moulin, les alimens, pour en préparer la digeſtion. Mais ces alimens

ainſi briſez paſſent dans l'eſtomach par un conduit different de celui de la reſpiration ; & ces deux canaux, quoique ſi voiſins, n'ont rien de commun.

XL.

De la Langue & des Dents.

La langue eſt un tiſſu de petits muſcles, & de nerfs ſi ſouples, qu'elle ſe replie comme un ſerpent, avec une mobilité, & une ſoupleſſe inconcevable. Elle fait dans la bouche ce que font les doits, ou ce que fait l'archet d'un maître ſur un inſtrument de muſique. Elle va frapper tantôt les dents, & tantôt le palais. Il y a un conduit qui va au-dedans du coû, depuis le palais juſqu'à la poitrine. Ce ſont des anneaux de cartilages enchaſſez très juſte

les uns dans les autres, & garnis au-dedans d'une tunique ou membrane très polie, pour faire mieux raisonner l'air poussé par les poulmons. Ce conduit a du côté du palais un bout qui n'est ouvert que comme une flûte, par une fente qui s'élargit, ou qui se resserre à propos, pour grossir la voix, ou pour la rendre plus claire. Mais de peur que les alimens, qui ont leur canal séparé, ne se glissent dans celui de la respiration, il y a une espece de soûpape, qui fait sur l'orifice du conduit de la voix, comme un pont-levis, pour faire passer les alimens, sans qu'il en tombe aucune parcelle subtile, ni aucune goute par la fente dont je viens de parler. Cette espece de soûpape est très mobile, & se replie très subtilement : de maniere

qu'en tremblant sur cet orifice entr'ouvert, elle fait toutes les plus douces modulations de la voix. Ce petit exemple suffit pour montrer en passant, & sans entrer d'ailleurs dans aucun détail de l'anatomie, combien est merveilleux l'art des parties internes. Cet organe, tel que je viens de le représenter, est le plus parfait de tous les instrumens de musique; & tous les autres ne sont parfaits, qu'autant qu'ils l'imitent.

XLI.

De l'odorat, du goût, & de l'ouïe.

Qui pourroit expliquer la délicatesse des organes par lesquels l'homme discerne les saveurs, & les odeurs innombrables des corps? Mais comment

se

se peut-il faire que tant de voix frappent ensemble mon oreille sans se confondre, & que ces sons me laissent après qu'ils ne sont plus, des ressemblances si vives, & si distinctes de ce qu'ils ont été ? Avec quel soin l'ouvrier qui a fait nos corps, a-t-il donné à nos yeux une enveloppe humide & coulante pour les fermer ; & pourquoi a-t-il laissé nos oreilles ouvertes ? C'est, dit Cicéron que les yeux ont besoin de se fermer à la lumiere pour le sommeil, & que les oreilles doivent demeurer ouvertes pendant que les yeux se ferment, pour nous avertir, & pour nous éveiller par le bruit, quand nous courons risque d'être surpris. Qui est-ce qui grave dans mon œil, en un instant, le ciel, la mer, la terre, situez dans une dif- *Lib. 2. de Nat. Deor.*

tance presque infinie ? Comment peuvent se ranger, & se démêler dans un si petit organe, les images fidelles de tous les objets de l'Univers, depuis le soleil jusqu'à des atômes ? La substance du cerveau, qui conserve avec ordre des représentations si naïves de tant d'objets dont nous avons été frappez depuis que nous sommes au monde, n'est-elle pas le prodige le plus étonnant ? On admire avec raison l'invention des livres, où l'on conserve l'histoire de tant de faits, & le recueil de tant de pensées. Mais quelle comparaison peut-on faire entre le plus beau livre, & le cerveau d'un homme sçavant ? Sans doute ce cerveau est un recueil infiniment plus précieux, & d'une plus belle invention que ce livre. C'est dans ce petit réser-

voir qu'on trouve à point nommé toutes les images dont on a beſoin. On les appelle ; elles viennent : on les renvoie ; elles ſe renfoncent je ne ſçai où, & diſparoiſſent pour laiſſer la place à d'autres. On ferme, & on ouvre ſon imagination comme un livre. On en tourne, pour ainſi dire, les feuillets ; on paſſe ſoudainement d'un bout à l'autre. On a même des eſpeces de tables dans la mémoire, pour indiquer les lieux où ſe trouvent certaines images reculées. Ces caracteres innombrables, que l'eſprit de l'homme lit intérieurement avec tant de rapidité, ne laiſſent aucune trace diſtincte dans un cerveau qu'on ouvre. Cet admirable livre n'eſt qu'une ſubſtance molle, ou une eſpece de peloton, compoſé de fils tendres & entrelaſſez.

Quelle main a ſçû cacher dans cette eſpece de boüe, qui paroît ſi informe, des images ſi précieuſes, & rangées avec un ſi bel art?

XLII.

De la proportion du corps humain.

Tel eſt le corps de l'homme en gros. Je n'entre point dans le détail de l'anatomie : car mon deſſein n'eſt que de découvrir l'art qui eſt dans la Nature, par le ſimple coup d'œil, ſans aucune ſcience. Le corps de l'homme pourroit ſans doute être beaucoup plus grand, & beaucoup plus petit. S'il n'avoit, par exemple, qu'un pied de hauteur, il ſeroit inſulté par la plûpart des animaux, qui l'écraſeroient ſous

leurs pieds. S'il étoit haut comme les plus grands clochers, un petit nombre d'hommes consumeroit en peu de jours tous les alimens d'un païs. Ils ne pourroient trouver ni chevaux, ni autres bêtes de charge qui puſſent les porter, ni les traîner dans aucune machine roulante; ils ne pourroient trouver aſſez de matériaux pour bâtir des maiſons proportionnées à leur grandeur; il ne pourroit y avoir qu'un petit nombre d'hommes ſur la terre, & ils manqueroient de la plûpart des commoditez. Qui eſt-ce qui a reglé la taille de l'homme à une meſure préciſe? Qui eſt-ce qui a reglé celle de tous les autres animaux avec proportion à celle de l'homme. L'homme eſt le ſeul de tous les animaux qui eſt droit ſur ſes pieds. Par

là il a une nobleſſe & une majeſté qui le diſtingue, même au dehors, de tout ce qui vit ſur la terre. Non ſeulement ſa figure eſt la plus noble : mais encore il eſt le plus fort, & le plus adroit de tous les animaux à proportion de ſa grandeur. Qu'on examine de près la peſanteur & la maſſe de la plûpart des bêtes les plus terribles. On trouvera qu'elles ont plus de matiere que le corps d'un homme : & cependant un homme vigoureux a plus de force de corps, que la plûpart des bêtes farouches. Elles ne ſont redoutables pour lui, que par leurs dents, & par leurs griffes. Mais l'homme qui n'a point dans ſes membres de ſi fortes armes naturelles, a des mains, dont la dextérité ſurpaſſe, pour ſe faire des armes,

tout ce que la Nature a donné aux bêtes. Ainſi l'homme perce de ſes traits, ou fait tomber dans ſes pieges, & enchaîne les animaux les plus forts, & les plus furieux. Il ſçait même les apprivoiſer dans leur captivité, & s'en joüer comme il lui plaît. Il ſe fait flatter par les lions, & par les tigres. Il monte ſur les éléphans.

XLIII.

De l'Ame. Elle ſeule entre les créatures penſe & connoît.

Mais le corps de l'homme, qui paroît le chef-dœuvre de la Nature, n'eſt point comparable à ſa penſée. Il eſt certain qu'il y a des corps qui ne penſent pas. On n'attribuë aucune connoiſſance à la pierre, au bois, aux métaux, qui ſont

néanmoins certainement des corps. Il eſt même ſi naturel de croire que la matiere ne peut penſer, que tous les hommes ſans prévention ne peuvent s'empêcher de rire, quand on leur ſoutient que les bêtes ne ſont que de pures machines, parce qu'ils ne ſçauroient concevoir que de pures machines puiſſent avoir les connoiſſances qu'ils prétendent appercevoir dans les bêtes. Ils trouvent que c'eſt faire des jeux d'enfans, qui parlent avec leurs poupées, que de vouloir donner quelque connoiſſance à de pures machines. De là vient que les anciens même, qui ne connoiſſoient rien de réel qui ne fût un corps, vouloient néanmoins que l'ame de l'homme fût d'un cinquieme élément, ou d'une eſpece de quinteſſence ſans nom, inconnuë

Inconnuë ici bas, indivisible, & immuable, toute céleste, & toute divine : parce qu'ils ne pouvoient concevoir que la matiere terrestre des quatre élémens pût penser, & se connoître elle-même : *Aristoteles quintam quamdam naturam censet esse, è qua sit mens. Cogitare enim, & providere, & discere, & docere.... in horum quatuor generum nullo inesse putat ; quintum genus adhibet vacans nomine.* *Cic. Tusc. Quæst. l. 1.*

XLIV.

Ce qui est matiere, ne peut penser.

Mais supposons tout ce qu'on voudra, & ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matiere peut devenir pensante sans y rien ajoûter : ou

bien la matiere ne ſçauroit penſer, & ce qui penſe en nous, eſt un être diſtingué d'elle, & qui lui eſt uni. Si la matiere peut devenir penſante ſans y rien ajoûter, il faut au moins avoüer que toute matiere n'eſt point penſante, & que la matiere même qui penſe aujourd'hui, ne penſoit point il y a cinquante ans: par éxemple, la matiere du corps d'un jeune homme, ne penſoit point dix ans avant ſa naiſſance. Il faudra donc dire que la matiere peut acquerir la penſée par un certain arrangement, & par un certain mouvement de ſes parties. Prenons, par éxemple, la matiere d'une pierre, ou d'un amas de ſable. Cette portion de matiere ne penſe nullement. Pour la faire commencer à penſer, il faut figurer, arranger, mouvoir

en un certain ſens, & à certain degré toutes ſes parties. Qui eſt-ce qui a ſçû trouver avec tant de juſteſſe cette proportion, cet arrangement, ce mouvement en tel ſens, & point en un autre, ce mouvement à un tel degré, au deſſus & au deſſous duquel la matiere ne penſeroit jamais ? Qui eſt-ce qui a donné toutes ces modifications ſi juſtes & ſi préciſes à une matiere vile & informe, pour en former le corps d'un enfant, & pour le rendre peu à peu raiſonnable ? Si au contraire on dit que la matiere ne peut être penſante ſans y rien ajoûter, & qu'il faut un autre être qui s'uniſſe à elle : je demande quel ſera cet autre être qui penſe, pendant que la matiere à laquelle il eſt uni ne fait que ſe mouvoir. Voila deux natu-

res bien dissemblables. Nous ne connoissons l'une que par des figures, & des mouvemens locaux : nous ne connoissons l'autre que par des perceptions, & par des raisonnemens. L'une ne donne point l'idée de l'autre ; & leurs idées n'ont rien de commun.

XLV.

De l'union de l'ame & du corps, dont Dieu seul peut être l'auteur.

D'où vient que des êtres si dissemblables, sont si intimement unis ensemble dans l'homme ? D'où vient que les mouvemens du corps donnent si promtement, & si infailliblement certaines pensées à l'ame ? D'où vient que les pensées de l'ame donnent si promtement

& ſi infailliblement certains mouvemens au corps ? D'où vient cette ſociété ſi réguliere de ſoixante-dix ou quatre-vingts ans, ſans aucune interruption ? D'où vient que cet aſſemblage de deux êtres, & de deux opérations ſi differentes, ſont un compoſé ſi juſte, que tant de gens ſont tentez de croire que c'eſt un tout ſimple & indiviſible ? Quelle main a pû lier ces deux extrémitez ? Elles ne ſe ſont point liées d'elles-mêmes. La matiere n'a pû faire pacte avec l'eſprit : car elle n'a par elle-même ni penſée, ni volonté pour faire des conditions. D'un autre côté l'eſprit ne ſe ſouvient point d'avoir fait un pacte avec la matiere ; & il ne pourroit être aſſujetti à ce pacte, s'il l'avoit oublié. S'il avoit réſolu librement, & par

lui-même de s'assujettir à la matiere : il ne s'y assujettiroit que quand il s'en souviendroit, & quand il lui plairoit. Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, & qu'il ne peut s'en délivrer, à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente. D'ailleurs quand même l'esprit se seroit assujetti volontairement à la matiere, il ne s'ensuivroit pas que la matiere fût mutuellement assujettie à l'esprit. L'esprit auroit à la verité certaines pensées, quand le corps auroit certains mouvemens : mais le corps ne seroit point déterminé à avoir à son tour certains mouvemens, dès que l'esprit auroit certaines pensées. Or il est certain que cette dépendance est réciproque. Rien n'est plus absolu que l'empire de l'esprit sur le corps.

L'eſprit veut : & tous les membres du corps ſe remuënt à l'inſtant, comme s'ils étoient entraînez par les plus puiſſantes machines. D'un autre côté rien n'eſt plus manifeſte que le pouvoir du corps ſur l'eſprit. Le corps ſe meut : & à l'inſtant l'eſprit eſt forcé de penſer avec plaiſir, ou avec douleur, à certains objets. Quelle main également puiſſante ſur ces deux natures ſi diverſes, a pû leur impoſer ce joug, & les tenir captives dans une ſociété ſi éxacte, & ſi inviolable ? Dira-t-on que c'eſt le hazard ? Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, & le pourra-t-on faire entendre aux autres ? Le hazard a-t-il accroché par un concours d'atômes les parties du corps avec l'eſprit ? Si l'eſprit peut s'accrocher à des parties du corps, il faut qu'il

ait des parties lui-même, & par conſéquent qu'il ſoit un vrai corps : auquel cas nous retombons dans la premiere réponſe que j'ai déja réfutée. Si au contraire l'eſprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps, & le hazard n'a pas de quoi les attacher enſemble.

Enfin mon alternative revient toûjours, & elle eſt déciſive. Si l'eſprit & le corps ne ſont qu'un tout compoſé de matiere, d'où vient que cette matiere, qui ne penſoit pas hier, a commencé à penſer aujourd'hui ? Qui eſt-ce qui lui a donné ce qu'elle n'avoit pas, & qui eſt incomparablement plus noble qu'elle, quand elle eſt ſans penſée ? Ce qui lui donne la penſée, ne l'a-t-il point lui-même ; & comment la don-

nera-t-il ſans l'avoir ? Supposé même que la penſée réſulte d'une certaine configuration, d'un certain arrangement, & d'un certain degré de mouvement en un certain ſens, de toutes les parties de la matiere : quel ouvrier a ſçû trouver toutes ces combinaiſons ſi juſtes & ſi préciſes, pour faire une machine penſante ? Si au contraire l'eſprit & le corps ſont deux natures différentes : quelle puiſſance ſupérieure à ces deux natures, a pû les attacher enſemble, ſans que l'eſprit y ait aucune part, ni qu'il ſçache comment cette union s'eſt faite ? Qui eſt-ce qui commande ainſi, avec cet empire ſuprême, aux eſprits & aux corps, pour les tenir dans une correſpondance, & dans une eſpece de police ſi imcompréhenſibles ?

XLVI.

L'empire de l'ame ſur le corps eſt ſouverain.

Remarquez que l'empire de mon eſprit ſur mon corps eſt ſouverain dans ſon étenduë bornée, puiſque ma ſimple volonté, ſans effort, & ſans préparation, fait mouvoir tout à coup immédiatement tous les membres de mon corps, ſelon les regles de la méchanique. Comme l'Ecriture nous repréſente Dieu, qui dit après la création de l'Univers, *Que la lumiere ſoit, & elle fut :* de même la ſeule parole intérieure de mon ame, ſans effort & ſans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même par cette parole ſi intérieure, ſi ſimple, & ſi momentanée, que mon

corps ſe meuve : & il ſe meut. A cette ſimple & intime volonté, toutes les parties de mon corps travaillent. Déja tous les nerfs ſont tendus, tous les reſſors ſe hâtent de concourir enſemble, & toute la machine obéït, comme ſi chacun de ces organes les plus ſecrets entendoit une voix ſouveraine & toute-puiſſante. Voila ſans doute la puiſſance la plus ſimple, & la plus efficace qu'on puiſſe concevoir. Il n'y en a aucun autre éxemple dans tous les êtres que nous connoiſſons. C'eſt préciſément celle que les hommes perſuadez de la divinité, lui attribuent dans tout l'Univers.

L'attribuërai-je à mon foible eſprit, ou plûtôt à la puiſſance qu'il a ſur mon corps, qui eſt ſi différent de lui ? Croirai-je que ma volonté a cet empire ſuprê-

me par ſon propre fond, elle qui eſt ſi foible, & ſi imparfaite ? Mais d'où vient que parmi tant de corps, elle n'a ce pouvoir que ſur un ſeul ? Nul autre corps ne ſe remuë ſelon ſes deſirs. Qui lui a donné ſur un ſeul corps, ce qu'elle n'a ſur aucun autre ? Oſera-t-on encore revenir à nous alléguer le hazard ?

XLVII.

La puiſſance de l'ame ſur le corps eſt non ſeulement ſouveraine, mais encore aveugle.

Cette puiſſance qui eſt ſi ſouveraine, eſt en même tems aveugle. Le païſan le plus ignorant ſçait auſſi bien mouvoir ſon corps, que le philoſophe le mieux inſtruit de l'anatomie. L'eſprit du païſan commande à ſes nerfs, à ſes muſcles, à ſes

tendons qu'il ne connoît pas, & dont il n'a jamais oüi parler. Sans pouvoir les diſtinguer, & ſans ſçavoir où ils ſont, il les trouve; il s'adreſſe préciſément à ceux dont il a beſoin; & il ne prend point les uns pour les autres. Un danſeur de corde ne fait que vouloir, & à l'inſtant les eſprits coulent avec impétuoſité, tantôt dans certains nerfs, & tantôt en d'autres; tous ſes nerfs ſe tendent, ou ſe relâchent à propos. Demandez-lui quels ſont ceux qu'il a mis en mouvement, & par où il a commencé à les ébranler: il ne comprend pas même ce que vous voulez lui dire. Il ignore profondément ce qu'il a fait dans tous les reſſorts intérieurs de ſa machine. Le joüeur de luth, qui connoît parfaitement toutes les cordes de ſon inſtrument,

qui les voit de ſes yeux, qui les touche l'une après l'autre de ſes doits, s'y méprend. Mais l'ame, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les reſſorts à propos, ſans les voir, ſans les diſcerner, ſans en ſçavoir ni la figure, ni la ſituation, ni la force; & elle ne s'y méconte point. Quel prodige! Mon eſprit commande à ce qu'il ne connoît pas, & qu'il ne peut voir; à ce qui ne connoît point, & qui eſt incapable de connoiſſance: & il eſt infailliblement obéï. Que d'aveuglement! Que de puiſſance! L'aveuglement eſt de l'homme: mais la puiſſance de qui eſt-elle? A qui l'attribuërons-nous, ſi ce n'eſt à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, & qui fait en lui ce qui le ſurpaſſe? Mon ame a beau vouloir remuer les corps qui l'envi-

ronnent, & qu'elle connoît très distinctement : aucun ne se remuë ; elle n'a aucun pouvoir pour ébranler le moindre atôme par sa volonté. Il n'y a qu'un seul corps, que quelque puissance supérieure doit lui avoir rendu propre. A l'égard de ce corps, elle n'a qu'à vouloir, & tous les ressorts de cette machine, qui lui sont inconnus, se meuvent à propos & de concert pour lui obéïr. Saint Augustin qui a fait ces réflexions les a parfaitement exprimées. Les parties internes de nos corps, « dit-il, ne peuvent être vi- « vantes que par nos ames : mais « nos ames les animent bien plus « facilement qu'elles ne peuvent « les connoître.... L'Ame ne « connoît point le corps qui lui « est soumis.... Elle ne sçait point « pourquoi elle ne met les nerfs «

» en mouvement que quand il
» lui plaît, & pourquoi au con-
» traire la pulsation des veines est
» sans interruption, quand même
» elle ne le voudroit pas. Elle
» ignore quelle est la premiere
» partie du corps qu'elle remuë
» immédiatement, pour mouvoir
» par celle-là toutes les autres....
» Elle ne sçait point pourquoi el-
» le sent malgré elle, & ne meut
» les membres que quand il lui
» plaît. C'est elle qui fait ces cho-
» ses dans le corps. D'où vient
» qu'elle ne sçait ni ce qu'elle fait
» ni comment elle le fait ? Ceux
» qui s'instruisent de l'anatomie,
» dit encore ce Pere, apprennent
» d'autrui ce qui se passe en eux,
» & qui est fait par eux-mêmes.
» Pourquoi, dit-il, n'ai-je aucun
» besoin de leçon, pour sçavoir
» qu'il y a dans le ciel à une pro-
» digieuse distance de moi, un so-
leil

leil & des étoiles : & pourquoi « ai-je beſoin d'un maître pour « apprendre par où commence le « mouvement ? ..... Quand je « remuë le doit, je ne ſçai com- « ment ſe fait ce que je fais moi- « même au dedans de moi. Nous « ſommes trop élevez à l'egard de « nous-mêmes, & nous ne ſçau- « rions nous comprendre. «

XLVIII.

L'empire de l'ame ſur le corps paroît ſur tout dans les images tracées dans le cerveau.

En effet, nous ne ſçaurions trop admirer cet empire abſolu de l'ame ſur des organes corporels qu'elle ne connoît pas, & l'uſage continuel qu'elle en fait ſans les diſcerner. Cet empire ſe montre principalement par rapport aux images tracées

dans nôtre cerveau. Je connois tous les corps de l'Univers qui ont frappé mes ſens depuis un grand nombre d'années. J'en ai des images diſtinctes qui me les repréſentent, en ſorte que je crois les voir lors même qu'ils ne ſont plus. Mon cerveau eſt comme un cabinet de peintures, dont tous les tableaux ſe remuëroient & ſe rangeroient au gré du maître de la maiſon. Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à une reſſemblance imparfaite. Pour les portraits que j'ai dans la tête, ils ſont ſi fideles, que c'eſt en les conſultant que j'apperçois tous les défauts de ceux des peintres, & que je les corrige en moi-même. Ces images plus reſſemblantes que les chefs-d'œuvres de l'art des peintres, ſe gravent-elles dans ma tête

ſans aucun art? Eſt-ce un livre dont tous les caracteres ſe ſoient rangez d'eux-mêmes? S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi: car je trouve au dedans de moi ce recueil d'images, ſans avoir jamais penſé ni à les graver, ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images ſe préſentent, & ſe retirent comme il me plaît, ſans faire aucune confuſion. Je les rappelle: elles viennent. Je les renvoie: elles ſe renfoncent je ne ſçai où. Elles s'aſſemblent, ou ſe ſéparent comme je le veux. Je ne ſçai ni où elles demeurent, ni ce qu'elles ſont. Cependant je les trouve toûjours prêtes. L'agitation de tant d'images anciennes & nouvelles, qui ſe réveillent, qui ſe joignent, qui ſe ſéparent, ne trouble point un certain ordre qu'elles ont. Si quelques-

unes ne ſe préſentent pas au premier ordre : du moins je ſuis aſſuré qu'elles ne ſont pas loin. Il faut qu'elles ſoient cachées dans certains recoins enfoncez. Je ne les ignore point comme les choſes que je n'ai jamais connuës : au contraire, je ſçai confuſément ce que je cherche. Si quelqu'autre image ſe préſente en la place de celle que j'ai appellée, je la renvoie ſans héſiter, en lui diſant : ce n'eſt pas vous dont j'ai beſoin. Mais où ſont donc les objets à demi oubliez ? Ils ſont préſens au dedans de moi, puiſque je les y cherche, & que je les y trouve. Enfin comment y ſont-ils, puiſque je les cherche long-tems » en vain ? Où vont-ils ? Je ne » ſuis plus, dit ſaint Auguſtin, » ce que j'étois, lorſque je pen- » ſois à ce que je n'ai pû retrou-

ver. Je ne ſçai, continuë ce « Pere, comment il arrive que je « ſois ainſi ſouſtrait à moi-même, « & privé de moi; ni comment « eſt-ce que je ſuis enſuite com- « me rapporté & rendu à moi- « même. Je ſuis comme un autre « homme, & tranſporté ailleurs, « quand je cherche, & que je ne « trouve pas ce que j'avois con- « fié à ma mémoire. Alors nous « ne pouvons arriver juſqu'à nous; « nous ſommes comme ſi nous « étions des étrangers éloignez « de nous. Nous n'y arrivons « que quand nous trouvons ce « que nous cherchons. Mais où « eſt-ce que nous cherchons, ſi « ce n'eſt au dedans de nous? Et « qu'eſt-ce que nous cherchons, « ſi ce n'eſt nous mêmes?.... Une « telle profondeur nous étonne.
Je me ſouviens diſtinctement d'avoir connu ce que je ne con-

nois plus. Je me ſouviens de mon oubli même. Je me rappelle les portraits de chaque perſonne, en chaque âge de la vie où je l'ai vûë autre-fois. La même perſonne repaſſe pluſieurs fois dans ma tête. D'abord je la vois enfant, puis jeune, & enfin âgée. Je place des rides ſur le même viſage, ou je vois d'un autre côté les graces tendres de l'enfance. Je joins ce qui n'eſt plus avec ce qui eſt encore, ſans confondre ces extrémitez. Je conſerve un je ne ſçai quoi, qui eſt tour à tour toutes les choſes que j'ai connuës depuis que je ſuis au monde. De ce tréſor inconnu ſortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrez de lumiere, toutes les couleurs, & toutes leurs nuances, enfin toutes les figures qui ont paſſé par mes

ſens, & qu'ils ont confiées à mon cerveau. Je renouvelle quand il me plaît la joie que j'ai reſſentie il y a trente ans. Elle revient : mais quelquefois ce n'eſt plus elle-même ; elle paroît ſans me réjoüir. Je me ſouviens d'avoir été bien-aiſe : & je ne le ſuis point actuellement dans ce ſouvenir. D'un autre côté je renouvelle d'anciennes douleurs. Elles ſont préſentes : car je les apperçois diſtinctement, telles qu'elles ont été en leur tems ; rien ne m'échappe de leur amertume & de la vivacité de leurs ſentimens. Mais elles ne ſont plus elles-mêmes, elles ne me troublent plus ; elles ſont émouſſées. Je vois toute leur rigueur ſans la reſſentir : ou ſi je la reſſens, ce n'eſt que par repréſentation ; & cette repréſentation d'une peine autre-

fois cuiſante, n'eſt plus qu'un jeu ; l'image des douleurs paſſées me réjoüit. Il en eſt de même des plaiſirs. Un cœur vertueux s'afflige en rappellant le ſouvenir de ſes plaiſirs déréglez. Ils ſont préſens : car ils ſe montrent avec tout ce qu'ils ont eu de plus doux, & de plus flatteur. Mais ils ne ſont plus eux-mêmes ; & de telles joies ne reviennent que pour affliger.

XLIX.

Deux merveilles de la mémoire, & du cerveau.

Voila donc deux merveilles également incompréhenſibles ; l'une que mon cerveau ſoit une eſpece de livre, où il y ait un nombre preſque infini d'images, & de caracteres rangez avec un ordre que je n'ai point fait,

fait, & que le hazard n'a pû faire. Car je n'ai jamais eu la moindre penſée ni d'écrire rien dans mon cerveau, ni d'y donner aucun ordre aux images, & aux caracteres que j'y traçois. Je ne ſongeois qu'à voir les objets, lorſqu'ils frappoient mes ſens. Le hazard n'a pû non plus faire un ſi merveilleux livre. Tout l'art même des hommes eſt trop imparfait pour atteindre jamais à une ſi haute perfection. Quelle main donc a pû le compoſer?

La ſeconde merveille que je trouve dans mon cerveau, eſt de voir que mon eſprit liſe avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur. Il lit des caracteres qu'il ne connoît point. Jamais je n'ai vû les traces empreintes dans mon cerveau; & la ſubſtance

de mon cerveau elle-même, qui eſt comme le papier du livre, m'eſt entierement inconnuë. Tous ces caracteres innombrables ſe tranſpoſent, & puis reprennent leur rang pour m'obéïr. J'ai une puiſſance comme divine ſur un ouvrage que je ne connois point, & qui eſt incapable de connoiſſance. Ce qui n'entend rien, entend ma penſée, & l'éxécute dans le moment. La penſée de l'homme n'a aucun empire ſur les corps. Je le vois en parcourant toute la Nature. Il n'y a qu'un ſeul corps que ma ſimple volonté remuë, comme ſi elle étoit une Divinité; & elle en remuë tous les reſſorts les plus ſubtils, ſans les connoître. Qui eſt-ce qui l'a unie à ce corps, & lui a donné tant d'empire ſur lui?

L.

L'esprit de l'homme est mêlé de grandeur & de foiblesse. Sa grandeur consiste en deux points.

Premierement, l'esprit a l'idée de l'infini.

Finissons ces remarques par une courte réflexion sur le fond de nôtre esprit. J'y trouve un mélange incompréhensible de grandeur & de foiblesse. Sa grandeur est réelle. Il rassemble sans confusion le passé avec le présent ; & il perce par ses raisonnemens jusques dans l'avenir. Il a l'idée des corps, & celle des esprits. Il a l'idée de l'infini même : car il en affirme tout ce qui lui convient, & il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini

eſt triangulaire : il vous répondra ſans héſiter, que ce qui n'a aucunes bornes, ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous aſſigne la premiere des unitez qui compoſent un nombre infini : il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni commencement, ni fin, ni nombre dans l'infini ; parce que ſi on pouvoit y remarquer une premiere, ou une derniere unité, on pourroit ajoûter quelqu'autre unité à celle-là, & par conſéquent augmenter le nombre. Or un nombre ne peut être infini, lorſqu'il peut recevoir quelque addition, & qu'on peut lui aſſigner une borne du côté où il peut recevoir un accroiſſement.

LI.

L'eſprit ne connoît le fini, que par l'idée de l'infini.

C'eſt même dans l'infini que mon eſprit connoît le fini. Qui dit un homme malade, dit un homme qui n'a pas la ſanté ; qui dit un homme foible, dit un homme qui n'a pas de force. On ne conçoit la maladie, qui n'eſt qu'une privation de la ſanté, qu'en ſe repréſentant la ſanté même comme un bien réel, dont cet homme eſt privé. On ne conçoit la foibleſſe, qu'en ſe repréſentant la force comme un avantage réel, que cet homme n'a pas. On ne conçoit les ténebres, qui ne ſont rien de poſitif, qu'en niant, & par conſéquent en concevant la lumiere du jour qui eſt très réel.

le, & très positive. Tout de même on ne conçoit le fini, qu'en lui attribuant une borne, qui est une pure négation d'une plus grande étenduë. Ce n'est donc que la privation de l'infini. Or on ne pourroit jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevoit l'infini même: comme on ne pourroit concevoir la maladie, si on ne concevoit la santé, dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous?

LII.

Secondement, les idées de l'esprit sont universelles, éternelles, & immuables.

O que l'esprit de l'homme est grand! Il porte en lui de quoi s'étonner, & se surpasser infiniment lui-même. Ses idées

ſont univerſelles, éternelles, & immuables. Elles ſont univerſelles. Car lorſque je dis : il eſt impoſſible d'être, & de n'être pas ; le tout eſt plus grand que ſa partie ; une ligne parfaitement circulaire n'a aucunes parties droites ; entre deux points donnez, la ligne droite eſt la plus courte ; le centre d'un cercle parfait eſt également éloigné de tous les points de la circonférence ; un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus, ni droit : toutes ces véritez ne peuvent ſouffrir aucune exception. Il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, de triangle qui ne ſoit ſuivant ces regles. Ces regles ſont de tous les tems, ou pour mieux dire elles ſont avant tous les tems, & ſeront toûjours au-delà de toute

durée compréhenſible. Que l'Univers ſe bouleverſe & s'anéantiſſe ; qu'il n'y ait plus même aucun eſprit pour raiſonner ſur les êtres, ſur les lignes, ſur les cercles, & ſur les triangles : il ſera toûjours également vrai en ſoi, que la même choſe ne peut tout enſemble être, & n'être pas ; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite ; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre. On peut bien ne penſer pas actuellement à ces véritez ; & il pourroit même ſe faire qu'il n'y auroit ni Univers, ni eſprit capable de penſer à ces véritez : mais enfin ces véritez n'en ſeroient pas moins conſtantes en elles-mêmes, quoique nul eſ-

prit ne les connût ; comme les raïons du ſoleil n'en ſeroient pas moins véritables, quand même tous les hommes ſeroient aveugles, & que perſonne n'auroit des yeux pour en être éclairé. En aſſurant que deux & deux font quatre, dit ſaint Auguſtin, non ſeulement on eſt aſſuré de dire vrai : mais on ne peut douter que cette propoſition n'ait été toûjours également vraie, & qu'elle ne doive l'être éternellement. Ces idées que nous portons au fond de nous-mêmes, n'ont point de bornes, & n'en peuvent ſouffrir. On ne peut point dire que ce que j'ai avancé ſur le centre des cercles parfaits, ne ſoit vrai que pour un certain nombre de cercles. Cette propoſition eſt vraie par une néceſſité évidente pour tous les cercles à l'infini. Ces idées ſans

L. 2. de Lib. Arb.

bornes ne peuvent jamais ni changer, ni s'effacer en nous, ni être altérées. Elles ſont le fond de nôtre raiſon. Il eſt impoſſible, quelque effort qu'on faſſe ſur ſon propre eſprit, de parvenir à douter jamais ſérieuſement de ce que ces idées nous repréſentent avec clarté. Par exemple, je ne puis entrer dans un doute ſérieux, pour ſçavoir ſi le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties; ſi le centre d'un cercle parfait eſt également éloigné de tous les points de la circonférence. L'idée de l'infini eſt en moi comme celle des nombres, des lignes, des cercles, d'un tout, & d'une partie. Changer nos idées, ce ſeroit anéantir la raiſon même. Jugeons de nôtre grandeur par l'infini immuable qui eſt empreint au dedans de nous, &

qui ne peut jamais y être effacé. Mais de peur qu'une grandeur ſi réelle ne nous ébloüiſſe, & ne nous flatte dangereuſement, hâtons-nous de jetter les yeux ſur nôtre foibleſſe.

LIII.

Foibleſſe de l'eſprit de l'homme.

Ce même eſprit qui voit ſans ceſſe l'infini, & dans la regle de l'infini toutes les choſes finies, ignore auſſi à l'infini tous les objets qui l'environnent. Il s'ignore profondément lui-même. Il marche comme à tâtons dans une abîme de ténebres. Il ne ſçait ni ce qu'il eſt, ni comment il eſt attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire ſur tous les reſſorts de ce corps, qu'il ne connoît point. Il ignore ſes pro-

pres penſées, & ſes propres volontez. Il ne ſçait avec certitude, ni ce qu'il croit, ni ce qu'il veut. Souvent il s'imagine croire & vouloir, ce qu'il n'a ni crû, ni voulu. Il ſe trompe; & ce qu'il a de meilleur, c'eſt de le reconnoître. Il joint à l'erreur des penſées, le déreglement de ſa volonté. Il eſt réduit à gémir dans l'expérience de ſa corruption. Voila l'eſprit de l'homme foible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui eſt-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'eſt-à-dire du parfait dans un ſujet ſi borné, & ſi rempli d'imperfection? Se l'eſt-il donnée lui-même, cette idée ſi haute & ſi pure, cette idée qui eſt elle-même une eſpece d'infini en repréſentation? Quel être fini diſtingué de lui, a pû lui donner ce qui eſt ſi diſ-

proportionné avec ce qui eſt renfermé dans quelque borne ? Suppoſons que l'eſprit de l'homme eſt comme un miroir où les images de tous les corps voiſins viennent s'imprimer : quel être a pû mettre en nous l'image de l'infini, ſi l'infini ne fut jamais ? Qui peut mettre dans un miroir l'image d'un objet chimérique, qui n'eſt point, & qui n'a jamais été vis-à-vis de lá glace de ce miroir ? Cette image de l'infini n'eſt point un amas confus d'objets finis, que l'eſprit prenne mal à propos pour un infini véritable. C'eſt le vrai infini dont nous avons la penſée. Nous le connoiſſons ſi bien, que nous le diſtinguons préciſément de tout ce qu'il n'eſt pas, & que nulle ſubtilité ne peut nous mettre aucun objet en ſa place. Nous le con-

noissons si bien, que nous rejettons de lui toute propriété qui marque la moindre borne. Enfin nous le connoissons si bien, que c'est en lui seul que nous connoissons tout le reste, comme on connoît la nuit par le jour, & la maladie par la santé. Encore une fois, d'où vient une image si grande? La prend-on dans le néant? L'être borné peut-il imaginer & inventer l'infini, si l'infini n'est point? Nôtre esprit si foible & si court ne peut se former par lui-même cette image, qui n'auroit aucun patron. Aucun des objets extérieurs ne peut nous donner cette image: car ils ne peuvent nous donner l'image, que de ce qu'ils sont; & ils ne sont rien, que de borné, & d'imparfait. Où la prenons-nous donc cette image distincte, qui ne ressem-

ble à rien de tout ce que nous ſommes, & de tout ce que nous connoiſſons ici-bas hors de nous ? D'où nous vient-elle ? Où eſt donc cet infini, que nous ne pouvons comprendre, parce qu'il eſt réellement infini : & que nous ne pouvons néanmoins méconnoître, parce que nous le diſtinguons de tout ce qui lui eſt inférieur ? Où eſt-il ? S'il n'étoit pas, pourroit-il ſe venir graver au fond de nôtre eſprit ?

LIV.

Les idées de l'homme ſont les regles immuables de ſon jugement.

Mais outre l'idée de l'infini, j'ai encore des notions univerſelles & immuables, qui ſont la regle de tous mes jugemens,

Je ne puis juger d'aucune choſe qu'en les conſultant ; & il ne dépend pas de moi de juger contre ce qu'elles me repreſentent. Mes penſées, loin de pouvoir corriger, ou former cette regle, ſont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette regle ſupérieure, & elles ſont invinciblement aſſujetties à ſa déciſion. Quelque effort d'eſprit que je faſſe, je ne puis jamais parvenir, comme je viens de le remarquer, à douter que deux & deux ne faſſent quatre ; que le tout ne ſoit plus grand que ſa partie ; que le centre d'un cercle parfait ne ſoit également diſtant de tous les points de la circonférence. Je ne ſuis point libre de nier ces propoſitions ; & ſi je nie ces vérités, ou d'autres à peu près ſemblables, j'ai en moi quelque

quelque choſe qui eſt au deſſus de moi, & qui me ramene par force au but. Cette regle fixe & immuable eſt ſi intérieure & ſi intime, que je ſuis tenté de la prendre pour moi-même: mais elle eſt au deſſus de moi, puiſqu'elle me corrige, me redreſſe, me met en défiance contre moi-même, & m'avertit de mon impuiſſance. C'eſt quelque choſe qui m'inſpire à toute heure, pourvû que je l'écoute, & je ne me trompe jamais, qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inſpire, me préſerveroit ſans ceſſe de toute erreur, ſi j'étois docile, & ſans précipitation. Car cette inſpiration intérieure m'apprendroit à bien juger des choſes qui ſont à ma portée, & ſur leſquelles j'ai beſoin de former quelque jugement. Pour les autres, elle m'apprendroit

à n'en juger pas : & cette ſeconde ſorte de leçon n'eſt pas moins importante que la premiere. Cette regle intérieure eſt ce que je nomme ma raiſon. Mais je parle de ma raiſon ſans pénétrer la force de ces termes, comme je parle de la Nature, & de l'inſtinct, ſans entendre ce que ſignifient ces expreſſions.

L V.

Ce que c'eſt que la raiſon de l'homme.

A la vérité ma raiſon eſt en moi : car il faut que je rentre ſans ceſſe en moi-même pour la trouver. Mais la raiſon ſupérieure qui me corrige dans le beſoin, & que je conſulte, n'eſt point à moi, & elle ne fait point partie de moi-même. Cette regle eſt parfaite & immuable : je

ſuis changeant & imparfait. Quand je me trompe : elle ne perd point ſa droiture. Quand je me détrompe : ce n'eſt pas elle qui revient au but ; c'eſt elle qui, ſans s'en être jamais écartée, a l'autorité ſur moi de m'y rappeller, & de m'y faire revenir. C'eſt un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avoüer mes erreurs, ou confirmer mes jugemens. En l'écoutant, je m'inſtruis : en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître eſt par tout ; & ſa voix ſe fait entendre d'un bout de l'Univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique,

à n'en juger pas : & cette ſeconde ſorte de leçon n'eſt pas moins importante que la premiere. Cette regle intérieure eſt ce que je nomme ma raiſon. Mais je parle de ma raiſon ſans pénétrer la force de ces termes, comme je parle de la Nature, & de l'inſtinct, ſans entendre ce que ſignifient ces expreſſions.

L V.

Ce que c'eſt que la raiſon de l'homme.

A la vérité ma raiſon eſt en moi : car il faut que je rentre ſans ceſſe en moi-même pour la trouver. Mais la raiſon ſupérieure qui me corrige dans le beſoin, & que je conſulte, n'eſt point à moi, & elle ne fait point partie de moi-même. Cette regle eſt parfaite & immuable : je

ſuis changeant & imparfait. Quand je me trompe : elle ne perd point ſa droiture. Quand je me détrompe : ce n'eſt pas elle qui revient au but ; c'eſt elle qui, ſans s'en être jamais écartée, a l'autorité ſur moi de m'y rappeller, & de m'y faire revenir. C'eſt un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avoüer mes erreurs, ou confirmer mes jugemens. En l'écoutant, je m'inſtruis : en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître eſt par tout ; & ſa voix ſe fait entendre d'un bout de l'Univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique,

à n'en juger pas : & cette ſeconde ſorte de leçon n'eſt pas moins importante que la premiere. Cette regle intérieure eſt ce que je nomme ma raiſon. Mais je parle de ma raiſon ſans pénétrer la force de ces termes, comme je parle de la Nature, & de l'inſtinct, ſans entendre ce que ſignifient ces expreſſions.

L V.

Ce que c'eſt que la raiſon de l'homme.

A la vérité ma raiſon eſt en moi : car il faut que je rentre ſans ceſſe en moi-même pour la trouver. Mais la raiſon ſupérieure qui me corrige dans le beſoin, & que je conſulte, n'eſt point à moi, & elle ne fait point partie de moi-même. Cette regle eſt parfaite & immuable : je

ſuis changeant & imparfait. Quand je me trompe : elle ne perd point ſa droiture. Quand je me détrompe : ce n'eſt pas elle qui revient au but ; c'eſt elle qui, ſans s'en être jamais écartée, a l'autorité ſur moi de m'y rappeller, & de m'y faire revenir. C'eſt un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avoüer mes erreurs, ou confirmer mes jugemens. En l'écoutant, je m'inſtruis : en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître eſt par tout ; & ſa voix ſe fait entendre d'un bout de l'Univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique,

à n'en juger pas : & cette ſeconde ſorte de leçon n'eſt pas moins importante que la premiere. Cette regle intérieure eſt ce que je nomme ma raiſon. Mais je parle de ma raiſon ſans pénétrer la force de ces termes, comme je parle de la Nature, & de l'inſtinct, ſans entendre ce que ſignifient ces expreſſions.

LV.

Ce que c'eſt que la raiſon de l'homme.

A la vérité ma raiſon eſt en moi : car il faut que je rentre ſans ceſſe en moi-même pour la trouver. Mais la raiſon ſupérieure qui me corrige dans le beſoin, & que je conſulte, n'eſt point à moi, & elle ne fait point partie de moi-même. Cette regle eſt parfaite & immuable : je

ſuis changeant & imparfait. Quand je me trompe : elle ne perd point ſa droiture. Quand je me détrompe : ce n'eſt pas elle qui revient au but ; c'eſt elle qui, ſans s'en être jamais écartée, a l'autorité ſur moi de m'y rappeller, & de m'y faire revenir. C'eſt un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avoüer mes erreurs, ou confirmer mes jugemens. En l'écoutant, je m'inſtruis : en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître eſt par tout ; & ſa voix ſe fait entendre d'un bout de l'Univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique,

& dans le Perou, par les mêmes principes.

LVI.

La raiſon eſt la même dans tous les hommes de tous les ſiecles & de tous les païs.

Deux hommes qui ne ſe ſont jamais vûs, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, & qui n'ont jamais eu de liaiſon avec aucun autre homme qui ait pû leur donner des notions communes, parlent aux deux extremitez de la terre ſur un certain nombre de véritez, comme s'ils étoient de concert. On ſçait infailliblement par avance dans un hémiſphere, ce qu'on répondra dans l'autre ſur ces véritez. Les hommes de tous les païs & de tous les tems, quelque édu-

cation qu'ils aient reçûë, ſe ſentent invinciblement aſſujettis à penſer, & à parler de même. Le maître qui nous enſeigne ſans ceſſe, nous fait penſer tous de la même façon. Dès que nous nous hâtons de juger, ſans écouter ſa voix avec défiance de nous-mêmes, nous penſons, & nous diſons des ſonges pleins d'extravagance. Ainſi ce qui paroît le plus à nous, & être le fond de nous-mêmes, je veux dire nôtre raiſon, eſt ce qui nous eſt le moins propre, & qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons ſans ceſſe & à tout moment une raiſon ſupérieure à nous, comme nous reſpirons ſans ceſſe l'air, qui eſt un corps étranger, ou comme nous voions ſans ceſſe tous les objets voiſins de nous à la lumiere du ſoleil, dont les raïons

ſont des corps étrangers à nos yeux. Cette raiſon ſupérieure domine juſqu'à un certain point, avec un empire abſolu, tous les hommes les moins raiſonnables, & fait qu'ils ſont toûjours tous d'accord, malgré eux, ſur ces points. C'eſt elle qui fait qu'un ſauvage du Canada penſe beaucoup de choſes, comme les philoſophes Grecs & Romains les ont penſées. C'eſt elle qui fait que les géometres Chinois ont trouvé à peu près les mêmes véritez que les Européans, pendant que ces peuples ſi éloignez étoient inconnus les uns aux autres. C'eſt elle qui fait qu'on juge au Japon comme en France, que deux & deux font quatre; & il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change jamais d'opinion là-deſſus. C'eſt elle qui fait que les hommes penſent

encore aujourd'hui ſur divers points, comme on penſoit il y a quatre mille ans. C'eſt elle qui donne des penſées uniformes aux hommes les plus jaloux, & les plus irréconciliables entre eux. C'eſt elle par qui les hommes de tous les ſiecles, & de tous les païs, ſont comme enchaînez autour d'un certain centre immobile, & qui les tient unis par certaines regles invariables, qu'on nomme les premiers principes, malgré les variations infinies d'opinions qui naiſſent en eux de leurs paſſions, de leurs diſtractions, & de leurs caprices, pour tous leurs autres jugemens moins clairs. C'eſt elle qui fait que les hommes, tout dépravez qu'ils ſont, n'ont point encore oſé donner ouvertement le nom de vertu au vice, & qu'ils ſont réduits à faire ſemblant d'être

juſtes, ſinceres, modérez, bienfaiſans, pour s'attirer l'eſtime les uns des autres. On ne parvient point à eſtimer ce qu'on voudroit pouvoir eſtimer, ni à mépriſer ce qu'on voudroit pouvoir mépriſer. On ne peut forcer cette barriere éternelle de la vérité, & de la juſtice. Le maître intérieur, qu'on nomme raiſon, le reproche intérieurement avec un empire abſolu. Il ne le ſouffre pas; & il ſçait borner la folie la plus impudente des hommes. Après tant de ſiecles de regne effréné du vice, la vertu eſt encore nommée vertu; & elle ne peut être dépoſſédée de ſon nom par ſes ennemis les plus brutaux, & les plus téméraires. De là vient que le vice, quoique triomphant dans le monde, eſt encore réduit à ſe déguiſer ſous le maſque

masque de l'hypocrisie, ou de la fausse probité, pour s'attirer une estime qu'il n'ose espérer en se montrant à découvert. Ainsi malgré toute son impudence, il rend un hommage forcé à la vertu, en voulant se parer de ce qu'elle a de plus beau, pour recevoir les honneurs qu'elle se fait rendre. On critique, il est vrai, les hommes vertueux, & ils sont effectivement toûjours répréhensibles en cette vie par leurs imperfections: mais les hommes les plus vicieux ne peuvent venir à bout d'effacer en eux l'idée de la vraie vertu. Il n'y a point encore eu d'homme sur la terre qui ait pû gagner, ni sur les autres, ni sur lui-même, d'établir dans le monde, qu'il est plus estimable d'être trompeur, que d'être sincere; d'être em-

porté & malfaiſant, que d'être modéré, & de faire du bien.

LVII.

La raiſon eſt en l'homme indépendante de l'homme, & au deſſus de lui.

Le maître intérieur & univerſel dit donc toûjours & par tout les mêmes véritez. Nous ne ſommes point ce maître. Il eſt vrai que nous parlons ſouvent ſans lui, & plus haut que lui. Mais alors nous nous trompons, nous bégaions, nous ne nous entendons pas nous-mêmes. Nous craignons même de voir que nous nous ſommes trompez, & nous fermons l'oreille de peur d'être humiliez par ſes corrections. Sans doute l'homme qui craint d'être corrigé par cette raiſon incorruptible, & qui s'é-

gare toûjours en ne la ſuivant pas, n'eſt pas cette raiſon parfaite, univerſelle, immuable qui le corrige malgré lui. En toutes choſes nous trouvons comme deux principes au dedans de nous. L'un donne ; l'autre reçoit : l'un manque ; l'autre ſupplée : l'un ſe trompe ; l'autre corrige : l'un va de travers par ſa pente ; l'autre le redreſſe. C'eſt cette expérience mal priſe & mal entenduë, qui avoit fait tomber dans l'erreur les Marcionites & les Manichéens. Chacun ſent en ſoi une raiſon bornée & ſubalterne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une entiere ſubordination ; & qui ne ſe corrige, qu'en rentrant ſous le joug d'une autre raiſon ſupérieure, univerſelle, & immuable. Ainſi tout porte en nous la marque d'une raiſon ſubalterne, bornée, par

ricipée, empruntée, & qui a besoin qu'une autre la redresse à chaque moment. Tous les hommes sont raisonnables de la même raison, qui se communique à eux selon divers degrez. Il y a un certain nombre de sages: mais la sagesse où ils puisent, comme dans la source, & qui les fait ce qu'ils sont, est unique.

LVIII.

C'est la vérité primitive elle-même, qui éclaire tous les esprits, en se communiquant à eux.

Où est-elle cette sagesse ? Où est-elle cette raison commune, & supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées & imparfaites du genre humain ? Où est-il donc cet oracle qui ne se taît jamais, & contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains

préjugez des peuples ? Où eſt-elle cette raiſon qu'on a ſans ceſſe beſoin de conſulter, & qui nous prévient pour nous inſpirer le deſir d'entendre ſa voix ? Où eſt-elle cette vive lumiere qui *illumine tout homme venant en ce monde* ? Où eſt-elle cette pure & douce lumiere, qui non ſeulement éclaire les yeux ouverts : mais qui ouvre les yeux fermez ; qui guérit les yeux malades ; qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas pour la voir ; enfin qui inſpire le deſir d'être éclairé par elle, & qui ſe fait aimer par ceux même qui craignoient de la voir ? Tout œil la voit ; & il ne verroit rien, s'il ne la voioit pas : puiſque c'eſt par elle, & à la faveur de ſes purs raions qu'il voit toutes choſes. Comme le ſoleil ſenſible éclaire tous les corps : de même ce

Joan. 1. 9.

ſoleil d'intelligence éclaire tous les eſprits. La ſubſtance de l'œil de l'homme n'eſt point la lumiere : au contraire l'œil emprunte à chaque moment la lumiere des raions du ſoleil. Tout de même mon eſprit n'eſt point la raiſon primitive, la vérité univerſelle & immuable : il eſt ſeulement l'organe par où paſſe cette lumiere originale, & qui en eſt éclairé. Il y a un ſoleil des eſprits, qui les éclaire tous beaucoup mieux que le ſoleil viſible n'éclaire les corps. Ce ſoleil des eſprits nous donne tout enſemble, & ſa lumiere, & l'amour de ſa lumiere pour la chercher. Ce ſoleil de vérité ne laiſſe aucune ombre ; & il luit en même tems dans les deux hémiſpheres. Il brille autant ſur nous la nuit que le jour. Ce n'eſt

point au dehors qu'il répand ſes raions : il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ſes raions à un autre homme. Ou le voit également, en quelque coin de l'Univers qu'on ſoit caché. Un homme n'a jamais beſoin de dire à un autre : retirez-vous, pour me laiſſer voir ce ſoleil ; vous me dérobez ſes raions ; vous enlevez la portion qui m'eſt dûë. Ce ſoleil ne ſe couche jamais, & ne ſouffre aucun nuage que ceux qui ſont formez par nos paſſions. C'eſt un jour ſans ombre. Il éclaire les ſauvages même dans les antres les plus profonds, & les plus obſcurs. Il n'y a que les yeux malades, qui ſe ferment à ſa lumiere ; & encore même n'y a-t-il point d'homme ſi malade & ſi aveugle, qui ne

marche encore à la lueur de quelque lumiere ſombre, qui lui reſte de ce ſoleil intérieur des conſciences. Cette lumiere univerſelle découvre & repréſente à nos eſprits tous les objets ; & nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons diſcerner aucun corps, qu'aux raions du ſoleil.

LIX.

C'eſt par les lumieres de la vérité primitive, que l'homme juge ſi ce qu'on lui dit eſt vrai, ou faux.

Les hommes peuvent nous parler pour nous inſtruire : mais nous ne pouvons les croire, qu'autant que nous trouvons une certaine conformité entre ce qu'ils nous diſent, & ce que nous dit le maître intérieur. Après qu'ils ont épuiſé tous leurs

raiſonnemens, il faut toûjours revenir à lui, & l'écouter pour la déciſion. Si un homme nous diſoit qu'une partie égale le tout dont elle eſt partie, nous ne pourrions nous empêcher de rire, & il ſe rendroit mépriſable, au lieu de nous perſuader. C'eſt au fond de nous-mêmes, par la conſultation du maître intérieur, que nous avons beſoin de trouver les véritez qu'on nous enſeigne, c'eſt-à-dire qu'on nous propoſe extérieurement. Ainſi, à proprement parler, il n'y a qu'un ſeul véritable maître, qui enſeigne tout, & ſans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramenent toûjours dans cette école intime, où il parle ſeul. C'eſt là que nous recevons ce que nous n'avons pas; c'eſt là que nous apprenons ce que nous avons

ignoré ; c'eſt là que nous retrouvons ce que nous avions perdu par l'oubli ; c'eſt dans le fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connoiſſances comme enſevelies, qui ſe réveillent au beſoin ; c'eſt là que nous rejettons le menſonge que nous avions crû. Loin de juger ce maître, c'eſt par lui ſeul que nous ſommes jugez ſouverainement en toutes choſes. C'eſt un juge deſintereſſé, & ſupérieur à nous. Nous pouvons refuſer de l'écouter, & nous étourdir : mais en l'écoutant, nous ne pouvons le contredire. Rien ne reſſemble moins à l'homme que ce maître inviſible qui l'inſtruit, & qui le juge avec tant de rigueur & de perfection. Ainſi nôtre raiſon bornée, incertaine, fautive, n'eſt qu'une inſpi-

ration foible & momentanée d'une raiſon primitive, ſuprême, & immuable, qui ſe communique avec meſure à tous les êtres intelligens.

LX.

La raiſon ſupérieure qui réſide dans l'homme, eſt Dieu même: & tout ce qu'on a découvert ci-deſſus dans l'homme, ſont des traces évidentes de la Divinité.

On ne peut point dire que l'homme ſe donne lui-même les penſées qu'il n'avoit pas. On peut encore moins dire qu'il les reçoive des autres hommes: puiſqu'il eſt certain qu'il n'admet, & ne peut rien admettre du dehors, ſans le trouver auſſi dans ſon propre fond, en conſultant au dedans de ſoi les

principes de la raiſon, pour voir ſi ce qu'on lui dit y répugne. Il y a donc une école intérieure, où l'homme reçoit ce qu'il ne peut ni ſe donner, ni attendre des autres hommes, qui vivent d'emprunt comme lui. Voila donc deux raiſons que je trouve en moi. L'une eſt moi-même : l'autre eſt au deſſus de moi. Celle qui eſt moi, eſt très imparfaite, prévenuë, précipitée, ſujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante, & bornée ; enfin elle ne poſſede jamais rien que d'emprunt. L'autre eſt commune à tous les hommes, ſupérieure à eux. Elle eſt parfaite, éternelle, immuable, toûjours prête à ſe communiquer en tous lieux, & à rédreſſer tous les eſprits qui ſe trompent ; enfin incapable d'être jamais ni épuiſée, ni parta-

gée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite, qui est si près de moi, & si différente de moi ? Où est-elle ? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel : car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême ? N'est-elle pas le Dieu que je cherche ?

LXI.

Nouvelles traces sensibles de la Divinité en l'homme, tirées de la connoissance qu'il a de l'unité.

Je trouve encore d'autres traces de la Divinité en moi ; en voici une bien touchante.

Je connois des nombres prodigieux, avec les rapports qui

ſont entre eux. Par où me vient cette connoiſſance ? Elle eſt ſi diſtincte, que je n'en puis douter ſérieuſement, & que je redreſſe d'abord, ſans heſiter, tout homme qui manque à la ſuivre en ſupputant. Si un homme dit que 17 & 3 font 22 : je me hâte de lui dire, 17 & 3 ne font que 20. Auſſi-tôt il eſt vaincu par ſa propre lumiere, & il acquieſce à ma correction. Le même maître, qui parle en moi pour le corriger, parle auſſi-tôt en lui, pour lui dire qu'il doit ſe rendre. Ce ne ſont point deux maîtres qui ſoient convenus de nous accorder : c'eſt quelque choſe d'indiviſible, d'éternel, d'immuable, qui parle en même tems avec une perſuaſion invincible dans tous les deux. Encore une fois, d'où me vient cette notion ſi juſte des nombres ? Les

nombres ne ſont tous que des unitez répétées. Tout nombre n'eſt qu'une compoſition, ou une répetition d'unitez. Le nombre de deux n'eſt que deux unitez ; le nombre de 4. ſe réduit à *un* répété quatre fois. On ne peut donc concevoir aucun nombre, ſans concevoir l'unité, qui eſt le fondement eſſentiel de tout nombre poſſible. On ne peut concevoir aucune répétition d'unité, ſans concevoir l'unité même qui en eſt le fond. *S. Aug. l. 2. de Lib. Arb.*

Mais par où eſt-ce que je puis connoître quelque unité réelle ? Je n'en ai jamais vû, ni même imaginé par le rapport de mes ſens. Que je prenne le plus ſubtil atôme : il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur, & une profondeur, un deſſus, un deſſous, un côté gauche, un autre droit ; & le deſſus n'eſt point

le deſſous ; un côté n'eſt point l'autre. Cet atôme n'eſt donc pas véritablement un ; il eſt compoſé de parties. Or le compoſé eſt un nombre réel, & une multitude d'êtres. Ce n'eſt point une unité réelle : c'eſt un aſſemblage d'êtres, dont l'un n'eſt pas l'autre. Je n'ai donc jamais appris ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, ni même par mon imagination, qu'il y ait dans la Nature aucune réelle unité : au contraire, mes ſens & mon imagination ne me préſentent jamais rien que de compoſé, rien qui ne ſoit un nombre réel, rien qui ne ſoit une multitude. Toute unité m'échappe ſans ceſſe ; elle me fuit, comme par une eſpece d'enchantement. Puiſque je la cherche dans tant de diviſions d'un atôme, j'en ai certainement

tainement l'idée diſtincte ; & ce n'eſt que par ſa ſimple, & claire idée, que je parviens, en la répétant, à connoître tant d'autres nombres. Mais puiqu'elle m'échappe dans toutes les diviſions des corps de la Nature, il s'enſuit clairement que je ne l'ai jamais connuë par le canal de mes ſens, & de mon imagination. Voila donc une idée qui eſt en moi indépendamment des ſens, de l'imagination, & des impreſſions des corps.

Deplus, quand même je ne voudrois pas reconnoître de bonne foi que j'ai une idée claire de l'unité, qui eſt le fond de tous les nombres, parce qu'ils ne ſont que des répétitions, ou des collections d'unitez : il faudroit au moins avoüer que je connois beaucoup de nombres avec leurs

propriétez, & leurs rapports. Je ſçai, par éxemple, combien font 900000000. joints avec 800000000. d'une autre ſomme. Je ne m'y trompe point; & je redreſſerois d'abord avec certitude un autre homme qui s'y tromperoit. Cependant ni mes ſens, ni mon imagination n'ont jamais pû me préſenter diſtinctement tous ces millions raſſemblez. L'image qu'ils m'en préſenteroient, ne reſſembleroit pas même davantage à dix-ſept cens millions, qu'à un nombre très inférieur. D'où me vient donc une idée ſi diſtincte des nombres, que je n'ai jamais pû ni ſentir, ni imaginer? Ces idées indépendantes des corps, ne peuvent ni être corporelles, ni être reçûës dans un ſujet corporel. Elles me découvrent la nature de mon âme, qui reçoit ce

qui eſt incorporel, & qui le reçoit au dedans de ſoi d'une maniere incorporelle. D'où me vient une idée ſi incorporelle des corps même ? Je ne puis la porter par ma propre nature au dedans de moi : puiſque ce qui connoît en moi les corps, eſt incorporel ; & qu'il les connoît, ſans que cette connoiſſance lui vienne par le canal des organes corporels, tels que les ſens & l'imagination. Il faut que ce qui penſe en moi, ſoit pour ainſi dire, un néant de nature corporelle. Comment ai-je pû connoître des êtres qui n'ont aucuns rapports de nature avec mon être penſant ? Il faut ſans doute qu'un être ſupérieur à ces deux natures ſi diverſes, & qui les renferme toutes deux dans ſon infini, les ait jointes dans mon

ame, & m'ait donné l'idée d'une nature toute différente de celle qui penſe en moi.

LXII.

L'idée de l'unité prouve qu'il y a des ſubſtances qui ne ſont point matérielles ; & qu'il y a un Etre parfaitement un, qui eſt Dieu.

Pour les unitez, quelqu'un dira peut-être que je ne les connois point par les corps, mais ſeulement par les eſprits ; & qu'ainſi mon eſprit étant un, & m'étant véritablement connu, c'eſt par là, & non par les corps que j'ai l'idée de l'unité. Mais voici ma réponſe.

1°. *Qu'il y a des ſubſtances qui ne ſont point materielles.* Il s'enſuivra du moins de là, que je connois des ſubſtances qui n'ont rien d'étendu, ni de diviſible, & qui ſont préſentes.

Voila déja des natures purement incorporelles, au nombre desquelles je dois mettre mon ame. Qui eſt-ce qui l'a unie à mon corps ? Cette ame n'eſt point un être infini ; elle n'a pas toûjours été ; elle penſe dans certaines bornes : qui eſt-ce qui l'a faite ? Qui eſt-ce qui lui fait connoître les corps ſi différens d'elle ? Qui eſt-ce qui lui donne tant d'empire ſur un certain corps, & qui donne réciproquement à ce corps tant d'empire ſur elle ? Deplus, comment ſçai-je ſi cette ame qui penſe, eſt réellement une, ou bien ſi elle a des parties ? Je ne vois point cette ame. Dira-t-on que c'eſt dans une choſe ſi inviſible, & ſi impénétrable, que je vois clairement ce que c'eſt qu'unité ? Loin d'apprendre par mon ame ce que c'eſt que

d'être un : c'eſt au contraire par l'idée claire que j'ai déja de l'unité, que j'éxamine ſi mon ame eſt une, ou diviſible.

2°. Qu'il y a un Etre parfaitemẽt un, qui eſt Dieu ſeul.

Ajoûtez à celui que j'ai au dedans de moi une idée claire d'une unité parfaite, qui eſt bien au deſſus de celle que je puis trouver dans mon ame. Elle ſe trouve ſouvent comme partagée entre deux opinions, entre deux inclinations, entre deux habitudes contraires. Ce partage que je trouve au fond de moi-même, ne marque-t-il point quelque multiplicité, ou compoſition de parties ? L'ame d'ailleurs a tout au moins une compoſition ſucceſſive de penſées, dont l'une eſt très différente de l'autre. Je conçois une unité infiniment plus une, s'il m'eſt permis de parler ainſi. Je conçois un être qui ne change

jamais de penſée, qui penſe toûjours toutes choſes tout à la fois, & en qui on ne peut trouver aucune compoſition même ſucceſſive. Sans doute c'eſt cette idée de la parfaite & ſuprême unité, qui me fait tant chercher quelqu'unité dans les eſprits, & même dans les corps. Cette idée toûjours preſente au fond de moi-même, eſt née avec moi; elle eſt le modele parfait ſur lequel je cherche par tout quelque copie imparfaite de l'unité. Cette idée de ce qui eſt *un*, ſimple, & indiviſible par excellence, ne peut être que l'idée de Dieu. Je connois donc Dieu avec une telle clarté, que c'eſt en le connoiſſant que je cherche dans toutes les créatures, & en moi-même, quelque image & quelque reſſemblance de ſon unité.

Les corps ont, pour ainſi dire, quelque veſtige de cette unité, qui échappe toûjours dans la diviſion de ſes parties; & les eſprits en ont une plus grande reſſemblance, quoiqu'ils aient une compoſition ſucceſſive de penſées.

LXIII.

Dépendance & indépendance de l'homme. Sa dépendance prouve l'éxiſtence de ſon auteur.

Mais voici un autre myſtere que je porte au dedans de moi, & qui me rend incompréhenſible à moi-même : c'eſt que d'un côté je ſuis libre, & que de l'autre, je ſuis dépendant. Examinons ces deux choſes, pour voir s'il eſt poſſible de les accorder.

Je ſuis un être dépendant. L'in-

L'indépendance eſt la ſuprême perfection. Etre par ſoi-même, c'eſt porter en ſoi-même la ſource de ſon propre être ; c'eſt ne rien emprunter d'aucun être différent de ſoi. Suppoſez un être qui raſſemble toutes les perfections que vous pourrez concevoir, mais qui ſera un être emprunté & dépendant : il ſera moins parfait qu'un autre être en qui vous ne mettrez que la ſimple indépendance. Car il n'y a aucune comparaiſon à faire entre un être qui eſt par ſoi, & un être qui n'a rien que d'emprunté, & qui n'eſt en lui que comme par prêt.

Ceci me ſert à reconnoître l'imperfection de ce que j'appelle mon ame. Si elle étoit par elle-même, elle n'emprunteroit rien d'autrui, elle n'auroit beſoin ni de s'inſtruire dans ſes igno-

rances, ni de ſe redreſſer dans ſes erreurs. Rien ne pourroit ni la corriger de ſes vices, ni lui inſpirer aucune vertu, ni rendre ſa volonté meilleure qu'elle ne ſe trouveroit d'abord. Cette ame poſſederoit toûjours tout ce qu'elle ſeroit capable d'avoir, & ne pourroit jamais rien revevoir du dehors. En même tems il ſeroit certain qu'elle ne pourroit rien perdre: car ce qui eſt par ſoi, eſt toûjours néceſſairement tout ce qu'il eſt. Ainſi mon ame ne pourroit tomber ni dans l'ignorance, ni dans l'erreur, ni dans le vice, ni dans aucune diminution de bonne volonté. Elle ne pourroit auſſi ni s'inſtruire, ni ſe corriger, ni devenir meilleure qu'elle n'eſt. Or j'éprouve tout le contraire. J'oublie, je me trompe, je m'égare, je perds

la vûë de la vérité, & l'amour du bien ; je me corromps, je me diminuë. D'un autre côté je m'augmente en acquérant la ſageſſe & la bonne volonté, que je n'avois jamais euë. Cette expérience intime me convainc que mon ame n'eſt point un être par ſoi, & indépendant ; c'eſt-à-dire néceſſaire, & immuable en tout ce qu'il poſſede. Par où me peut venir cette augmentation de moi-même ? Qui eſt-ce qui peut perfectionner mon être, en me rendant meilleur, & par conſéquent en me faiſant être plus que je n'étois ?

LXIV.

La bonne volonté ne peut venir que d'un être ſupérieur.

La volonté ou capacité de vouloir, eſt ſans doute un de-

gré d'être, & de bien, ou de perfection : mais la bonne volonté, ou le bon vouloir, eſt un autre degré de bien ſupérieur. Car on peut abuſer de la volonté pour vouloir mal, pour tromper, pour nuire, pour faire l'injuſtice : au lieu que le bon vouloir eſt le bon uſage de la volonté même, lequel ne peut être que bon. Le bon vouloir eſt donc ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme. C'eſt ce qui donne le prix à tout le reſte. C'eſt là, pour ainſi dire, tout l'homme : *Hoc eſt enim omnis homo.*

Eccle. 12. 13.

Nous venons de voir que ma volonté n'eſt point par elle-même, puiſqu'elle eſt ſujette à perdre, & à recevoir des degrez de bien, ou de perfection. Nous avons vû qu'elle eſt un bien inférieur au bon vouloir, parce

qu'il eſt meilleur de bien vouloir, que d'avoir ſimplement une volonté ſuſceptible du bien, & du mal. Comment pourrois-je croire que moi, être foible, imparfait, emprunté, & dépendant, je me donne à moi-même le plus haut degré de perfection, pendant qu'il eſt viſible que l'inférieur me vient d'un premier être ? Puis-je m'imaginer que Dieu me donne le moindre bien, & que je me donne ſans lui le plus grand ? Où prendrois-je ce haut degré de perfection, pour me le donner ? Seroit-ce dans le néant, qui eſt mon propre fond ? Dirai-je que d'autres eſprits, à peu près égaux au mien, me le donnent ? Mais puiſque ces êtres bornez, & dépendans comme le mien, ne peuvent ſe rien donner à eux-mêmes : ils

peuvent encore moins donner à autrui. N'étant point par eux-mêmes ils n'ont par eux-mêmes aucun vrai pouvoir, ni sur moi, ni sur les choses qui sont imparfaites en moi, ni sur eux-mêmes. Il faut donc, sans s'arrêter à eux, remonter plus haut, & trouver une cause premiere, qui soit féconde, & toute puissante, pour donner à mon ame le bon vouloir qu'elle n'a pas.

LXV.

Un être supérieur étant la cause de toutes les modifications des créatures, il est impossible que la volonté puisse vouloir le bien par elle-même.

Ajoûtons encore une réflexion. Ce premier être est la cause de toutes les modifications de ses créatures. L'opération suit

l'être, comme disent les philosophes. L'être qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être, l'est donc aussi de toutes les modifications, ou maniere d'être des créatures. C'est ainsi que Dieu est la cause réelle & immédiate de toutes les configurations, combinaisons, & mouvemens de tous les corps de l'Univers. C'est à l'occasion d'un corps qu'il a mû, qu'il en meut un autre. C'est lui qui a tout créé; & c'est lui qui fait tout dans son ouvrage. Or le vouloir est la modification des volontez, comme le mouvement est la modification des corps. Dirons nous qu'il est la cause réelle, immédiate, & totale du mouve-

ment de tous les corps, & qu'il n'eſt pas autant la cauſe réelle & immediate du bon vouloir des volontez ? Cette modification, la plus excellente de toutes, ſera-t-elle la ſeule que Dieu ne fera point dans ſon ouvrage, & que l'ouvrage ſe donnera lui-même avec indépendance ? Qui le peut penſer ? Mon bon vouloir, que je n'avois pas hier, & que j'ai aujourd'hui, n'eſt donc pas une choſe que je me donne. Il me vient de celui qui m'a donné la volonté & l'être.

Comme vouloir eſt plus parfait qu'être ſimplement : bien vouloir eſt plus parfait que vouloir. Le paſſage de la puiſſance à l'acte vertueux, eſt ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme. La puiſſance n'eſt qu'un équilibre entre la vertu & le vice, qu'une ſuſpenſion

entre le bien & le mal. Le passage à l'acte, est la décision pour le bien, & par conséquent le bien supérieur. La puissance susceptible du bien & du mal, vient de Dieu. Nous avons fait voir qu'on n'en pouvoit douter: Dirons-nous que le coup décisif, qui détermine au plus grand bien, ne vient pas de lui, ou en vient moins ? Tout ceci prouve évidemment ce que dit l'Apôtre, sçavoir, que Dieu donne le vouloir & le faire, selon son bon plaisir. Voila la dépendance de l'homme: cherchons sa liberté.

LXVI.

De la liberté de l'homme.

Je suis libre, & je n'en puis douter. J'ai une conviction intime & inébranlable que je puis

vouloir, & ne vouloir pas, qu'il y a en moi une élection, non seulement entre le vouloir, & le non vouloir : mais encore entre diverses volontez, sur la variété des objets qui se présentent. Je sens, comme dit l'Ecriture, *Eccli.15.14.* que je suis *dans la main de mon conseil.* En voila déja assez pour me montrer que mon ame n'est point corporelle. Tout ce qui est corps, ou corporel, ne se détermine en rien soi-même, & est au contraire déterminé en tout par des loix qu'on nomme physiques, qui sont nécessaires, invincibles, & contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon ame est d'une nature entierement différente de celle de mon corps. Qui est-ce qui a pû unir d'une union réciproque deux natures si différentes, & les tenir dans

un concert si juste pour toutes leurs opérations ? Ce lien ne peut être formé, comme nous l'avons déja remarqué, que par un être supérieur qui réunisse ces deux genres de perfections dans sa perfection infinie.

LXVII.

La liberté de l'homme consiste en ce que sa volonté, en se déterminant, se modifie elle-même.

Il n'en est pas de même de cette modification de mon ame, qu'on nomme vouloir, comme des modifications des corps. Un corps ne se modifie en rien lui-même. Il est modifié par la seule puissance de Dieu. Il ne se meut point : il est mû. Il n'agit en rien : il est seulement agi, s'il m'est permis de parler de la sorte. Ainsi

Dieu eſt l'unique cauſe réelle & immédiate de toutes les différentes modifications des corps. Pour les eſprits, il n'en eſt pas de même ; ma volonté ſe détermine elle-même. Or ſe déterminer à un vouloir, c'eſt ſe modifier. Ma volonté ſe modifie donc elle-même. Dieu peut prévenir mon ame : mais il ne lui donne point le vouloir, de la même maniere dont il donne le mouvement aux corps. Si c'eſt Dieu qui me modifie, je me modifie moi-même avec lui ; je ſuis cauſe réelle avec lui de mon propre vouloir. Mon vouloir eſt tellement à moi, qu'on ne peut s'en prendre qu'à moi, ſi je ne veux pas ce qu'il faut vouloir. Quand je veux une choſe, je ſuis maître de ne la vouloir pas : quand je ne la veux pas, je ſuis maître

de la vouloir. Je ne ſuis pas contraint dans mon vouloir, & je ne ſçaurois l'être: car je ne ſçaurois vouloir malgré moi ce que je veux, puiſque le vouloir que je ſuppoſe exclut évidemment toute contrainte. Outre l'éxemption de toute contrainte, j'ai encore l'éxemption de toute néceſſité. Je ſens que j'ai un vouloir, pour ainſi dire, à deux tranchans, qui peut ſe tourner à ſon choix vers le oüi & vers le non, vers un objet, ou vers un autre. Je ne connois point d'autre raiſon de mon vouloir, que mon vouloir même. Je veux une choſe, parce que je veux bien la vouloir, & que rien n'eſt tant en ma puiſſance que de vouloir, ou de ne vouloir pas. Quand même ma volonté ne ſeroit pas contrainte, ſi elle étoit néceſſitée, elle ſeroit auſſi in-

vinciblement déterminée à vouloir, que les corps le ſont à ſe mouvoir. La néceſſité invincible tomberoit autant ſur le vouloir pour les eſprits, qu'elle tombe ſur le mouvement pour les corps. Alors il ne faudroit pas s'en prendre davantage aux volontez de ce qu'elles voudroient, qu'aux corps de ce qu'ils ſe mouveroient. Il eſt vrai que les volontez voudroient vouloir ce qu'elles voudroient : mais les corps ſe meuvent du mouvement dont ils ſe meuvent, comme les volontez veulent du vouloir dont elles veulent. Si le vouloir eſt néceſſité comme le mouvement : il n'eſt ni plus digne de loüange, ni plus digne de blâme. Le vouloir néceſſité, pour être un vrai vouloir non contraint, n'en eſt pas moins un vouloir qu'on ne peut s'abſtenir d'avoir,

& duquel on ne peut ſe prendre à celui qui l'a. La connoiſſance précédente ne donne point de liberté véritable : car un vouloir peut être précédé de la connoiſſance de divers objets, & n'avoir pourtant aucune réelle élection. La délibération même n'eſt qu'un jeu ridicule, ſi je délibere entre deux partis, étant dans l'impuiſſance actuelle de prendre l'un, & dans la néceſſité actuelle de prendre l'autre. Enfin il n'y a aucune élection ſérieuſe & véritable entre deux objets, s'ils ne ſont tous deux actuellement tout prêts, en ſorte que je puiſſe laiſſer & prendre celui qu'il me plaira.

LXVIII.

La volonté peut réſiſter à la grace, & ſa liberté eſt le fondement du mérite & du démérite.

En diſant que je ſuis libre, je dis donc que mon vouloir eſt pleinement en ma puiſſance, & que Dieu même me le laiſſe pour le tourner où je voudrai; que je ne ſuis point déterminé comme les autres êtres, & que je me détermine moi-même. Je conçois que ſi ce premier être me prévient pour m'inſpirer une bonne volonté, je demeure le maître *de rejetter* ſon actuelle inſpiration, quelque forte qu'elle ſoit; de la fruſtrer de ſon effet; & de lui refuſer mon conſentement. Je conçois auſſi que quand je rejette ſon inſpiration pour le bien, j'ai le vrai & actuel pouvoir

Conc. Trid. Seſſ. 6.

voir de ne la rejetter pas : comme j'ai le pouvoir actuel & immédiat de me lever quand je demeure assis, & de fermer les yeux quand je les ai ouverts. Les objets peuvent me solliciter par tout ce qu'ils ont d'agréable à les vouloir. Les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif & de plus touchant. Le premier être peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations. Mais enfin dans cet attrait actuel des objets, des raisons, & même de l'inspiration d'un être supérieur, je demeure encore maître de ma volonté pour vouloir, ou ne vouloir pas.

C'est cette éxemption non-seulement de toute contrainte, mais encore de toute nécessité, & cet empire sur mes propres

actes, qui fait que je ſuis inexcuſable quand je veux mal, & que je ſuis loüable quand je veux bien. Voila le fond du mérite & du démérite ; voila ce qui rend juſte ou la punition, ou la récompenſe ; voila ce qui fait qu'on exhorte, qu'on reprend, qu'on menace, qu'on promet. C'eſt là le fondement de toute police, de toute inſtruction, & de toute regle des mœurs. Tout ſe réduit, dans la vie humaine, à ſuppoſer comme le fondement de tout, que rien n'eſt tant en la puiſſance de notre volonté, que notre propre vouloir ; & que nous avons ce libre arbitre, ce pouvoir, pour ainſi dire, à deux tranchans, cette vertu élective entre deux partis qui ſont immédiatement comme ſous notre main. C'eſt ce que les bergers & les laboureurs chan-

Aug. L. de duabus animabus.

tent ſur les montagnes ; ce que les marchands & les artiſans ſuppoſent dans leur négoce ; ce que les acteurs repréſentent dans les ſpectacles ; ce que les magiſtrats croient dans leurs conſeils ; ce que les docteurs enſeignent dans leurs écoles ; ce que nul homme ſenſé ne peut revoquer en doute ſérieuſement. Cette vérité, imprimée au fond de nos cœurs, eſt ſuppoſée dans la pratique par les philoſophes même qui voudroient l'ébranler par de creuſes ſpéculations. L'évidence intime de cette vérité eſt comme celle des premiers principes, qui n'ont beſoin d'aucunes preuves, & qui ſervent eux-mêmes de preuves aux autres véritez moins claires. Comment le premier être peut-il avoir fait une créature qui ſoit ainſi l'arbitre de ſes propres actes ?

LXIX.

Caractere de la divinité dans la dépendance & l'indépendance de l'homme.

Raſſemblons maintenant ces deux véritez également certaines. Je ſuis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même : & néanmoins je ſuis libre. Quelle eſt donc cette liberté dépendante ? Comment peut-on comprendre un vouloir qui eſt libre, & qui eſt donné par un premier Etre ? Je ſuis libre dans mon vouloir, comme Dieu dans le ſien. C'eſt en cela principalement que je ſuis ſon image, & que je lui reſſemble. Quelle grandeur qui tient de l'infini ! Voila le trait de la Divinité même. C'eſt une eſpece de puiſſance divine, que j'ai ſur mon vou-

loir. Mais je ne ſuis qu'une ſimple image de cet Etre ſi libre, & ſi puiſſant.

L'image de l'indépendance divine n'eſt pas la réalité de ce qu'elle repréſente ; ma liberté n'eſt qu'une ombre de celle de ce premier Etre, par qui je ſuis, & par qui j'agis. D'un côté le pouvoir que j'ai de vouloir mal, eſt moins un vrai pouvoir, qu'une foibleſſe & une fragilité de mon vouloir. C'eſt un pouvoir de déchoir, de me dégrader, de diminuer mon degré de perfection, & d'être. D'un autre côté le pouvoir que j'ai de bien vouloir, n'eſt point un pouvoir abſolu, puiſque je ne l'ai point de moi-même. La liberté n'étant donc autre choſe que ce pouvoir : le pouvoir emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée & dépendante. Un

Etre si imparfait & si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre ? Quel profond mystere ! Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection : sa dépendance montre le néant dont il est sorti.

LXX.

Sceau de la Divinité dans ses ouvrages.

Nous venons de voir les traces de la Divinité, ou pour mieux dire, le sceau de Dieu même, dans tout ce qu'on appelle les ouvrages de la nature. Quand on ne veut point subtiliser, on remarque du premier coup d'œil une main, qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'Univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits :

tout marque un ordre, une mesure préciſe, un art, une ſageſſe, un eſprit ſupérieur à nous, qui eſt comme l'ame du monde entier, & qui mene tout à ſes fins avec une force douce & inſenſible, mais toute puiſſante. Nous avons vû, pour ainſi dire, l'architecture de l'Univers, la juſte proportion de toutes ſes parties; & le ſimple coup d'œil nous a ſuffi partout, pour trouver dans une fourmi, encore plus que dans le ſoleil, une ſageſſe & une puiſſance qui ſe plaît à éclater en façonnant ſes plus vils ouvrages. Voila ce qui ſe préſente d'abord ſans diſcuſſion aux hommes les plus ignorans. Que ſeroit-ce ſi nous entrions dans les ſecrets de la phyſique; & ſi nous faiſions la diſſection des parties internes des animaux, pour y trouver la plus parfaite méchanique?

LXXI.

Objection des Epicuriens qui attribuënt tout au hazard.

J'entends certains philoſophes qui me répondent que tout ce diſcours ſur l'art qui éclatte dans toute la Nature, n'eſt qu'un ſophiſme perpétuel. Toute la Nature, diront-ils, eſt à l'uſage de l'homme, il eſt vrai : mais vous en concluez mal à propos qu'elle a été faite avec art pour l'uſage de l'homme. C'eſt être ingénieux à ſe tromper ſoi-même, pour trouver ce qu'on cherche, & qui ne fut jamais. Il eſt vrai, continuëront-ils, que l'induſtrie de l'homme ſe ſert d'une infinité de choſes que la Nature lui fournit, & qui lui ſont commodes : mais la Nature n'a point fait exprès ces choſes

choſes pour ſa commodité. Par exemple, des villageois grimpent tous les jours par certaines pointes de rochers, au ſommet d'une montagne, il ne s'enſuit pas néanmoins que ces pointes de rochers aient été taillées avec art comme un eſcalier pour la commodité des hommes.

Tout de même, quand on eſt à la campagne pendant un orage, & qu'on rencontre une caverne, on s'en ſert comme d'une maiſon, pour ſe mettre à couvert. Il n'eſt pourtant pas vrai que cette caverne ait été faite exprès pour ſervir de maiſon aux hommes. Il en eſt de même du monde entier. Il a été formé par le hazard, & ſans deſſein : mais les hommes le trouvant tel qu'il eſt, ont eu l'invention de le tourner à leurs uſages. Ainſi l'art que vous voulez admirer dans

l'ouvrage & dans ſon ouvrier, n'eſt que dans les hommes, qui ſçavent après coup ſe ſervir de tout ce qui les environne. Voila ſans doute la plus forte objection que ces philoſophes puiſſent faire; & je crois qu'ils ne peuvent point ſe plaindre que je l'aie affoiblie. Mais nous allons voir combien elle eſt foible en elle-même, quand on l'éxamine de près. La ſimple répétition de ce que j'ai déja dit ſuffira pour le démontrer.

LXXII.

Réponſe à l'objection des Epicuriens qui attribuënt tout au hazard.

Que diroit-on d'un homme qui ſe picqueroit d'une philoſophie ſubtile, & qui entrant dans une maiſon, ſoûtiendroit qu'elle

a été faite par le hazard, & que l'induſtrie n'y a rien mis pour en rendre l'uſage commode aux hommes, à cauſe qu'il y a des cavernes qui reſſemblent en quelque choſe à cette maiſon, & que l'art des hommes n'a jamais creuſé ? On montreroit à celui qui raiſonneroit de la ſorte toutes les parties de cette maiſon. Voïez-vous, lui diroit-on, cette grande porte de la cour ? Elle eſt plus grande que toutes les autres, afin que les carroſſes y puiſſent entrer. Cette cour eſt aſſez ſpatieuſe pour y faire tourner les carroſſes avant qu'ils ſortent. Cet eſcalier eſt compoſé de marches baſſes, afin qu'on puiſſe monter ſans effort. Il tourne ſuivant les appartemens & les étages pour leſquels il doit ſervir. Les fenêtres ouvertes de diſtance en diſtance, éclairent tout le

bâtiment. Elles ſont vitrées, de peur que le vent n'entre avec la lumiere. On peut les ouvrir quand on veut, pour reſpirer un air doux dans la belle ſaiſon. Le toit eſt fait pour défendre tout le bâtiment des injures de l'air. La charpente eſt en pointe, afin que la pluie & la neige s'y écoulent facilement des deux côtez. Les tuiles portent les unes ſur les autres, pour mettre à couvert le bois de la charpente. Les divers planchers des étages ſervent à multiplier les logemens dans un petit eſpace, en les faiſant les uns au deſſus des autres. Les cheminées ſont faites pour allumer du feu en hiver, ſans brûler la maiſon, & pour faire exhaler la fumée ſans la laiſſer ſentir à ceux qui ſe chauffent. Les appartemens ſont diſtribuez de maniere qu'ils ne ſont point engagez les

uns dans les autres ; que toute une famille nombreuſe y peut loger, ſans que les uns aient beſoin de paſſer par les chambres des autres ; & que le logement du maître eſt le principal. On y voit des cuiſines, des offices, des écuries, des remiſes de carroſſes. Les chambres ſont garnies de lits pour ſe coucher, de chaiſes pour s'aſſeoir, de tables pour écrire, & pour manger. Il faut, diroit-on à ce philoſophe, que cet ouvrage ait été conduit par quelque habile architecte : car tout y eſt agréable, riant, proportionné, commode. Il faut même qu'il ait eu ſous lui d'excellens ouvriers. Nullement, répondroit ce philoſophe ; vous êtes ingénieux à vous tromper vous-mêmes. Il eſt vrai que cette maiſon eſt riante, agréable, proportionnée, com-

mode : mais elle s'eſt faite d'elle-même avec toutes ſes proportions. Le hazard en a aſſemblé les pierres avec ce bel ordre ; il a élevé les murs, aſſemblé & poſé la charpente, percé les fenêtres, placé l'eſcalier. Gardez-vous bien de croire qu'aucune main d'homme y ait eu aucune part. Les hommes ont ſeulement profité de cet ouvrage, quand ils l'ont trouvé fait. Ils s'imaginent qu'il eſt fait pour eux, parce qu'ils y remarquent des choſes qu'ils ſçavent tourner à leurs commoditez : mais tout ce qu'ils attribuënt au deſſein d'un architecte imaginaire, n'eſt que l'effet de leurs inventions après coup. Cette maiſon ſi réguliere, & ſi bien entenduë, ne s'eſt faite que comme une caverne, & les hommes la trouvant faite, s'en ſervent, comme ils ſe

ſerviroient pendant un orage, d'un antre qu'ils trouveroient ſous un rocher, au milieu d'un déſert.

Que penſeroit-on de ce bizarre philoſophe, s'il s'obſtinoit à ſoûtenir ſerieuſement que cette maiſon ne montre aucun art? Quand on lit la fable d'Amphion, qui par un miracle de l'harmonie faiſoit élever avec ordre & ſymmétrie les pierres les unes ſur les autres, pour former les murailles de Thebes, on ſe jouë de cette fiction poëtique: mais cette fiction n'eſt pas ſi incroiable, que celle que l'homme que nous ſuppoſons, oſeroit défendre. Au moins pourroit-on s'imaginer que l'harmonie, qui conſiſte dans un mouvement local de certains corps, pourroit par quelques-unes de ces vertus

ſecretes qu'on admire dans la Nature ſans les entendre, ébranler les pierres avec un certain ordre, & une eſpece de cadence, qui feroit quelque régularité dans l'édifice. Cette explication choque néanmoins, & révolte la raiſon : mais enfin, elle eſt encore moins extravagante, que celle que je viens de mettre dans la bouche d'un philoſophe. Qu'y a-t-il de plus abſurde, que de ſe repréſenter des pierres qui ſe taillent, qui ſortent de la carriere, qui montent les unes ſur les autres, ſans laiſſer de vuide; qui portent avec elles leur ciment pour leur liaiſon; qui s'arrangent pour diſtribuer les appartemens; qui reçoivent au deſſus d'elles le bois d'une charpente, avec les tuiles pour mettre l'ouvrage à couvert ? Les en-

fans même qui bégaient encore, riroient, ſi on leur propoſoit ſérieuſement cette fable.

LXXIII.

Comparaiſon du monde, avec une maiſon réguliere. Suite de la réponſe à l'objection des Epicuriens.

Mais pourquoi rira-t-on moins d'entendre dire que le monde s'eſt fait de luy-même, comme cette maiſon fabuleuſe? Il ne s'agit pas de comparer le monde à une caverne informe, qu'on ſuppoſe faite par le hazard: il s'agit de le comparer à une maiſon, où éclateroit la plus parfaite architecture. Le moindre animal eſt d'une ſtructure, & d'un art infiniment plus admirable, que la plus belle de toutes les maiſons,

Un voiageur entrant dans le Saïde, qui eſt le païs de l'ancienne Thebes à cent portes, & qui eſt maintenant deſert, y trouveroit des colomnes, des pyramides, des obéliſques, des inſcriptions en caracteres inconnus. Diroit-il auſſi-tôt : les hommes n'ont jamais habité ces lieux ; aucune main d'homme n'a travaillé ici ; c'eſt le hazard qui a formé ces colomnes, qui les a poſées ſur leurs pied-eſtaux, & qui les a couronnées de leurs chapiteaux avec des proportions ſi juſtes ; c'eſt le hazard qui a lié ſi ſolidement les morceaux dont ces pyramides ſont compoſées ; c'eſt le hazard qui a taillé ces obéliſques d'une ſeule pierre, & qui y a gravé tous ces caracteres ? Ne diroit-il pas au contraire, avec toute la certitude dont l'eſ-

prit des hommes eſt capable : ces magnifiques débris ſont les reſtes d'une majeſtueuſe architecture, qui floriſſoit dans l'ancienne Egypte ? Voila ce que la ſimple raiſon fait dire au premier coup d'œil, & ſans avoir beſoin de raiſonner. Il en eſt de même du premier coup d'œil jetté ſur l'Univers. On peut s'embroüiller ſoi-même après coup, par de vains raiſonnemens, pour obſcurcir ce qu'il y a de plus clair : mais le ſimble coup d'œil eſt deciſif. Un ouvrage tel que le monde, ne ſe fait jamais de lui-même. Les os, les tendons, les veines, les arteres, les nerfs, les muſcles qui compoſent le corps de l'homme, ont plus d'art & de proportion, que toute l'architecture des anciens Grecs & Egyptiens. L'œil du moindre a-

nimal surpasse la mechanique de tous les artisans ensemble. Si on trouvoit une montre dans les sables d'Afrique, on n'oseroit dire sérieusement que le hazard l'auroit formée dans ces lieux déserts: & on n'a point de honte de dire que les corps des animaux, à l'art desquels nulle montre ne peut jamais être comparée sont des caprices du hazard.

LXXIV.

Autre objection des Epicuriens, tirée du mouvement éternel des atômes.

Je n'ignore pas un raisonnement que les Epicuriens peuvent faire. Les atômes, diront-ils, ont un mouvement éternel; leur concours fortuit doit avoir déja épuisé, dans cette éternité,

des combinaiſons infinies. Qui dit l'infini, dit quelque choſe qui comprend tout ſans exception. Parmi ces combinaiſons infinies des atômes qui ſont déja arrivées ſucceſſivement, il faut néceſſairement qu'on y trouve toutes celles qui ſont poſſibles. S'il y en avoit une ſeule de poſſible, au-delà de celles qui ſont contenuës dans cet infini, il ne ſeroit plus un infini véritable : parce qu'on pourroit y ajoûter quelque choſe ; & que ce qui peut être augmenté, aiant une borne par le côté ſuſceptible d'accroiſſement, n'eſt point véritablement infini. Il faut donc que la combinaiſon des atômes, qui fait le ſyſtême préſent du monde, ſoit une des combinaiſons que les atômes ont eu ſucceſſivement. Ce principe étant poſé, faut-il s'é-

tonner que le monde ſoit tel qu'il eſt ? Il a dû prendre cette forme préciſe un peu plûtôt, ou un peu plus tard. Il falloit bien qu'il parvînt, dans quelques-uns de ces changemens infinis, à cette combinaiſon, qui le rend aujourd'hui ſi régulier, puiſqu'il doit avoir déja eu tour à tour toutes les combinaiſons concevables. Dans le total de l'éternité ſont renfermez tous les ſyſtêmes. Il n'y en a aucun, que le concours des atômes ne forme, & n'embraſſe tôt ou tard. Dans cette varieté infinie de nouveaux ſpectacles de la Nature, celui-ci a été formé en ſon rang. Il a trouvé place à ſon tour. Nous nous trouvons actuellement dans ce ſyſtême. Le concours des atômes qui l'a fait, le défera enſuite; pour en faire d'autres à

l'infini, de toutes les eſpeces poſſibles. Ce ſyſtême ne pouvoit manquer de trouver ſa place, puiſque tous, ſans exception, doivent recouvrer la leur chacun à ſon tour. C'eſt en vain qu'on cherche un art chimérique dans un ouvrage que le hazard a dû faire tel qu'il eſt.

Un éxemple achevera d'éclaircir ceci. Je ſuppoſe un nombre infini de combinaiſons des lettres de l'alphabet, formées ſucceſſivement par le hazard. Toutes les combinaiſons poſſibles ſont ſans doute renfermées dans ce total, qui eſt véritablement infini. Or eſt-il que l'Iliade d'Homere n'eſt qu'une combinaiſon de lettres. L'Iliade d'Homere eſt donc renfermée dans ce recueil infini de combinaiſons des caracteres

de l'alphabet. Ce fait étant supposé, un homme qui voudra trouver de l'art dans l'Iliade, raisonnera très mal. Il aura beau admirer l'harmonie des vers, la justesse & la magnificence des expressions, la naïveté des peintures, la proportion des parties du poëme, son unité parfaite, & sa conduite inimitable. En vain il se récriera que le hazard ne peut jamais faire rien de si parfait, & que le dernier effort de l'art humain peut à peine achever un si bel ouvrage. Tout ce raisonnement si specieux portera visiblement à faux. Il sera certain que le hazard, ou concours fortuit des caracteres, les assemblant tour à tour avec une varieté infinie, il a fallu que la combinaison précise qui fait

fait l'Iliade, vint à ſon tour un peu plûtôt, ou un peu plus tard. Elle eſt enfin venuë ; & l'Iliade entiere ſe trouve parfaite, ſans que l'art d'un homme s'en ſoit mêlé. Voila l'objection rapportée de bonne-foi, ſans l'affoiblir en rien. Je demande au lecteur une attention ſuivie, pour les réponſes que j'y vais faire.

LXXV.

Réponſes à l'objection des Epicuriens, tirée du mouvement éternel des atômes.

Rien n'eſt plus abſurde que de parler de combinaiſons ſucceſſives des atômes, qui ſoient infinies en nombre. L'infini ne peut jamais être ſucceſſif, ni diviſible. Donnez-moi un nombre, que vous prétendrez être infini : je pourrai toûjours faire

deux choſes, qui démontreront que ce n'eſt pas un infini véritable. 1°. J'en puis retrancher une unité. Alors il deviendra moindre qu'il n'étoit, & ſera certainement fini : car tout ce qui eſt moindre que l'infini, a une borne par l'endroit où l'on s'arrête, & où l'on pourroit aller au delà. Or le nombre, qui eſt fini dès qu'on en retranche une ſeule unité, ne pouvoit pas être infini avant ce retranchement. Une ſeule unité eſt certainement finie. Or un fini joint à un autre fini, ne ſçauroit faire l'infini. Si une ſeule unité ajoûtée à un nombre fini, faiſoit l'infini, il faudroit dire que le fini égaleroit preſque l'infini ; ce qui eſt le comble de l'abſurdité. 2°. Je puis ajoûter une unité à ce nombre, & par conſé-

quent l'augmenter. Or ce qui peut être augmenté, n'eſt point infini: car l'infini ne peut avoir aucune borne ; & ce qui peut recevoir de l'augmentation, eſt borné par l'endroit où l'on s'arrête, pouvant aller plus loin, & y ajoûter quelque unité. Il eſt donc évident que nul compoſé diviſible, ne peut être l'infini véritable.

Ce fondement étant poſé, tout le roman de la philoſophie Epicurienne diſparoît en un moment. Il ne peut jamais y avoir aucun corps diviſible, qui ſoit véritablement infini en étenduë, ni aucun nombre, ni aucune ſucceſſion qui ſoit un infini véritable. De là il s'enſuit qu'il ne peut jamais y avoir un nombre ſucceſſif de combinaiſons d'atômes qui ſoit infini. Si cet infini chimérique étoit véritable:

toutes les combinaisons possibles & concevables d'atômes s'y rencontreroient, j'en conviens; par conséquent il seroit vrai qu'on y trouveroit toutes les combinaisons qui semblent demander la plus grande industrie; ainsi on pourroit attribuer au pur hazard, tout ce que l'art fait de plus merveilleux; si on voioit des palais d'une parfaite architecture, des meubles, des montres, des horloges, & toutes sortes de machines les plus composées, dans une isle déserte, il ne seroit plus permis de conclure qu'il y a eu des hommes dans cette isle; & qu'ils ont fait tous ces beaux ouvrages; il faudroit dire: peut-être qu'une des combinaisons infinies des atômes, que le hazard a faites successivement, a formé tous ces

compoſez dans cette iſle déſerte, ſans que l'induſtrie d'aucun homme s'en ſoit mêlée; ce diſcours ne ſeroit qu'une conſéquence très bien tirée du principe des Epicuriens. Mais l'abſurdité de la conſéquence, ſert à faire ſentir celle du principe qu'ils veulent poſer. Quand les hommes, par la droiture naturelle de leur ſens commun, concluënt que ces ſortes d'ouvrages ne peuvent venir du hazard : ils ſuppoſent viſiblement, quoique d'une maniere confuſe, que les atômes ne ſont point éternels, & qu'ils n'ont point eu dans leur concours fortuit, une ſucceſſion de combinaiſons infinie. Car ſi on ſuppoſoit ce principe, on ne pourroit plus diſtinguer jamais les ouvrages de l'art, d'avec ceux de ces combinaiſons, qui

ſeroient fortuites comme des coups de dez.

LXXVI.

Les Epicuriens confondent les ouvrages de l'art avec ceux de la Nature.

Tous les hommes qui ſuppoſent naturellement une différence ſenſible entre les ouvrages de l'art & ceux du hazard, ſuppoſent donc, ſans l'avoir approfondi, que les combinaiſons d'atômes n'ont point été infinies ; & leur ſuppoſition eſt juſte. Cette ſucceſſion infinie de combinaiſons d'atômes, eſt, comme je l'ai déja montré, une chimere plus abſurde, que toutes les abſurditez qu'on voudroit expliquer par ce faux principe. Aucun nombre, ni ſucceſſif, ni continu, ne peut être

infini : d'où il s'enſuit que les atômes ne peuvent être infinis en nombre ; que la ſucceſſion de leurs divers mouvemens, & de leurs combinaiſons, n'a pû être infinie ; que le monde n'a pû être éternel ; & qu'il faut trouver un commencement précis & fixe de ces combinaiſons ſucceſſives. Il faut trouver un premier individu dans les générations de chaque eſpece. Il faut de même trouver la premiere forme qu'a eu chaque portion de matiere, qui fait partie de l'Univers. Et comme les changemens ſucceſſifs de cette matiere, n'ont pû avoir qu'un nombre borné, il ne faut admettre dans ces différentes combinaiſons, que celles que le hazard produit d'ordinaire : à moins qu'on ne reconnoiſſe une ſageſſe ſupérieure, qui ait fait avec un

art parfait, les arrangemens que le hazard n'auroit ſçu faire.

LXXVII.

Les Epicuriens ſuppoſent tout ce qu'il leur plaît, ſans preuves.

Les philoſophes Epicuriens ſont ſi foibles dans leur ſyſtême, qu'ils ne peuvent venir à bout de le former, qu'autant qu'on leur donne, ſans preuves, tout ce qu'ils demandent de plus fabuleux. Ils ſuppoſent d'abord des atômes éternels : c'eſt ſuppoſer ce qui eſt en queſtion. Où prennent-ils que les atômes ont toûjours été, & ſont par eux-mêmes ? Etre par ſoi-même, c'eſt la ſuprême perfection. De quel droit ſuppoſent-ils ſans preuves que les atômes ont un être parfait, éternel, immuable dans leur propre

propre fond ? Trouvent-ils cette perfection dans l'idée qu'ils ont de chaque atôme en particulier ? Un atôme n'étant pas l'autre, & étant absolument distingué de lui, il faudroit que chacun d'eux portât en soi l'éternité, & l'indépendance à l'égard de tout autre être. Encore une fois, est-ce dans l'idée qu'ils ont de chaque atôme, que ces philosophes trouvent cette perfection ? Mais donnons-leur là-dessus tout ce qu'ils demanderont, & ce qu'ils ne devroient pas même oser demander. Supposons donc que les atômes sont éternels, existans par eux-mêmes, indépendans de tout autre être, & par conséquent entierement parfaits.

LXXVIII.

Les suppositions des Epicuriens sont fausses & chimériques.

Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement ? Le supposera-t-on à plaisir, pour réaliser un système plus chimérique que les contes des Fées ? Consultons l'idée que nous avons d'un corps. Nous le concevons parfaitement, sans supposer qu'il se meuve. Nous nous le représentons en repos, & l'idée n'en est pas moins claire en cet état ; il n'en a pas moins ses parties, sa figure, & ses dimensions. C'est en vain qu'on veut supposer que tous les corps sont sans cesse en quelque mouvement sensible, ou insensible ; & que si quelques portions de la matiere sont dans un moin-

dre mouvement que les autres, du moins la maſſe univerſelle de la matiere a toûjours dans ſa totalité le même mouvement. Parler ainſi, c'eſt parler en l'air, & vouloir être crû ſur tout ce qu'on s'imagine. Où prend-on que la maſſe de la matiere a toûjours dans ſa totalité le même mouvement ? Qui eſt-ce qui en a fait l'expérience ? Oſe-t-on appeller philoſophie cette fiction téméraire, qui ſuppoſe ce qu'on ne peut jamais vérifier ? N'y a-t-il qu'à ſuppoſer tout ce qu'on veut, pour éluder les véritez les plus ſimples, & les plus conſtantes ? De quel droit ſuppoſe-t-on que tous les corps ſe meuvent ſans ceſſe ſenſiblement ou inſenſiblement ? Quand je vois une pierre qui paroît immobile, comment me prouvera-t-on qu'il n'y a aucun atôme dans cette

pierre, qui ne ſe meuve actuellement ? Ne me donnera-t-on jamais pour preuves déciſives, que des ſuppoſitions ſans vrai-ſemblance ?

LXXIX.

Il eſt faux que le mouvement ſoit eſſentiel aux corps.

Allons encore plus loin. Suppoſons par un excès de complaiſance que tous les corps de la Nature ſe meuvent actuellement. S'enſuit-il que le mouvement ſoit eſſentiel à toute portion de matiere ? D'ailleurs, ſi tous les corps ne ſe meuvent pas également ; ſi les uns ſe meuvent plus ſenſiblement, & plus fortement que les autres ; ſi le même corps peut ſe mouvoir tantôt plus, & tantôt moins ; ſi un corps qui ſe meut, commu-

nique ſon mouvement au corps voiſin qui étoit en repos, ou dans un mouvement tellement inférieur, qu'il étoit inſenſible ; il faut avoüer qu'une maniere d'être, qui tantôt augmente, & tantôt diminuë dans les corps, ne leur eſt pas eſſentielle. Ce qui eſt eſſentiel à un être, eſt toûjours le même en lui. Le mouvement qui varie dans les corps, & qui après avoir augmenté, ſe ralentit juſqu'à paroître abſolument anéanti ; le mouvement qui ſe perd, qui ſe communique, qui paſſe d'un corps dans un autre comme une choſe étrangere, ne peut être de l'eſſence des corps. Je dois donc conclure que les corps ſont parfaits dans leur eſſence, ſans qu'on leur attribuë aucun mouvement. S'ils ne l'ont point par leur eſſence, ils ne l'ont que par acci-

dent ; s'ils ne l'ont que par accident, il faut remonter à la vraie cauſe de cet accident. Il faut, ou qu'ils ſe donnent eux-mêmes le mouvement, ou qu'ils le reçoivent de quelqu'autre être. Il eſt évident qu'ils ne ſe le donnent point eux-mêmes, nul être ne ſe peut donner ce qu'il n'a pas en ſoi. Nous voions même qu'un corps qui eſt en repos, demeure toûjours immobile, ſi quelqu'autre corps voiſin ne vient l'ébranler. Il eſt donc vrai que nul corps ne ſe meut par ſoi-même, & n'eſt mû que par quelqu'autre corps qui lui communique ſon mouvement. Mais d'où vient qu'un corps en peut mouvoir un autre ? D'où vient qu'une boule, qu'on fait rouler ſur une table unie, ne peut en aller toucher une autre ſans la remuer ? Pourquoi n'auroit-il

pas pû ſe faire que le mouvement ne ſe communiquât jamais d'un corps à un autre ? En ce cas une boule muë s'arrêteroit auprès d'une autre en la rencontrant, & ne l'ébranleroit jamais.

LXXX.

Les regles que les Epicuriens ſuppoſent du mouvement, ne le rendent pas pour cela eſſentiel au corps.

On me répondra que les loix du mouvement entre les corps, décident que l'un ébranle l'autre. Mais où ſont-elles écrites ces loix du mouvement ? Qui eſt-ce qui les a faites, & qui les rend ſi inviolables ? Elles ne ſont point de l'eſſence des corps. Car on peut concevoir les corps en repos ; & on conçoit même des corps, dont les uns ne com-

muniqueroient point leur mouvement aux autres, ſi ces regles, dont la ſource eſt inconnuë, ne les y aſſujettiſſoit. D'où vient cette police, pour ainſi dire, arbitraire pour le mouvement entre tous les corps ? D'où viennent ces loix, ſi ingénieuſes, ſi juſtes, ſi bien aſſorties les unes aux autres, & dont la moindre altération renverſeroit tout à coup tout le bel ordre de l'Univers ? Un corps étant entierement diſtingué de l'autre, il eſt par le fond de ſa nature abſolument indépendant de lui en tout : d'où il s'enſuit qu'il ne doit rien recevoir de lui, & qu'il ne doit être ſuſceptible d'aucune de ſes impreſſions. Les modifications d'un corps ne ſont point une raiſon pour modifier de même un autre corps, dont l'être eſt entierement indépendant de

l'être du premier. C'eſt en vain qu'on allegue que les maſſes les plus ſolides & les plus peſantes, entraînent celles qui ſont les moins groſſes & les moins ſolides ; & que ſuivant cette regle, une groſſe boule de plomb doit ébranler une groſſe boule d'ivoire. Nous ne parlons point du fait : nous en cherchons la cauſe. Le fait eſt conſtant : la cauſe en doit auſſi être certaine & préciſe. Cherchons-la ſans aucune prévention, & dans un plein doute ſur tout préjugé. D'où vient qu'un gros corps en entraîne un petit ? La choſe pourroit ſe faire tout auſſi naturellement d'une autre façon. Il pourroit tout auſſi-bien ſe faire que le corps le plus ſolide ne pût jamais ébranler aucun autre corps, c'eſt-à-dire que le mouvement fût incommunica-

ble. Il n'y a que l'habitude qui nous assujettisse à supposer que la nature doit agir ainsi.

LXXXI.

Pour donner une raison précise du mouvement, il faut nécessairement remonter à un premier moteur.

De plus, nous avons vû que la matiere ne peut être ni infinie, ni éternelle. Il faut donc trouver un premier atôme, par où le mouvement aura commencé dans un moment précis, & un premier concours des atômes, qui aura formé une premiere combinaison. Je demande quel moteur a mû ce premier atôme, & a donné ce premier branle à la machine de l'Univers. Il n'est pas permis d'éluder une question si précise par

un cercle ſans fin. Ce cercle dans un tout fini, doit avoir une fin certaine. Il faut trouver le premier atôme ébranlé, & le premier moment de cette premiere motion, avec le premier moteur, dont la main a fait ce premier coup.

LXXXII.

Aucune loi du mouvement n'a ſon fondement dans l'eſſence du corps; & la plûpart de ces loix ne ſont qu'arbitraires.

Parmi les loix du mouvement, il faut regarder comme arbitraires toutes celles dont on ne trouve pas la raiſon dans l'eſſence même des corps. Nous avons déja vû que nul mouvement n'eſt eſſentiel à aucun corps. Donc toutes ces loix, qu'on ſuppoſe comme éternelles

& immuables, ſont au contraire arbitraires, accidentelles, & inſtituées ſans néceſſité. Car il n'y en a aucune dont on trouve la raiſon dans l'eſſence d'aucun corps.

S'il y avoit quelque regle du mouvement qui fût eſſentielle aux corps, ce ſeroit ſans doute celle qui fait que les maſſes moins grandes & moins ſolides, ſont muës par celles qui ont plus de grandeur & de ſolidité. Or nous avons vû que celle-là même n'a point de raiſon dans l'eſſence des corps. Il y en a une autre qui ſembleroit encore être très naturelle. C'eſt celle que les corps ſe meuvent toûjours plûtôt en ligne directe, qu'en ligne détournée, à moins qu'ils ne ſoient contraints dans leur mouvement par la rencontre d'autres corps. Mais cette regle mê-

me n'a aucun fondement réel dans l'eſſence de la matiere. Le mouvement eſt tellement accidentel, & ſurajoûté à la nature des corps, que cette nature des corps ne nous montre point une regle primitive & immuable, ſuivant laquelle ils doivent ſe mouvoir, & encore moins ſe mouvoir ſuivant certaines regles. De même que les corps auroient pû ne ſe mouvoir jamais, ou ne ſe communiquer jamais de mouvement les uns aux autres : ils auroient pû auſſi ne ſe mouvoir jamais qu'en ligne circulaire ; & ce mouvement auroit été auſſi naturel que le mouvement en ligne directe. Qui eſt-ce qui a choiſi entre ces deux regles également poſſibles ? Ce que l'eſſence des corps ne décide point, ne peut avoir été décidé que par celui qui a don-

né aux corps le mouvement qu'ils n'avoient point par leur eſſence. D'ailleurs, ce mouvement en ligne directe pourroit être de bas en haut, ou de haut en bas, du côté droit au côté gauche, ou du côté gauche au droit, ou en ligne diagonale. Qui eſt-ce qui a déterminé le ſens dans lequel la ligne droite ſeroit ſuivie ?

LXXXIII.

Les Epicuriens ne ſçauroient rien conclure de tout ce qu'ils ſuppoſent, quand on le leur accorderoit.

Ne nous laſſons point de ſuivre les Epicuriens dans leurs ſuppoſitions les plus fabuleuſes. Pouſſons la fiction juſqu'au dernier excés de complaiſance. Mettons le mouvement dans

l'eſſence des corps. Suppoſons à leur gré que le mouvement en ligne directe eſt encore de l'eſſence de tous les atômes. Donnons aux atômes une intelligence & une volonté, comme les poëtes en ont donné aux rochers & aux fleuves. Accordons-leur le choix du ſens dans lequel ils commenceront leur ligne droite. Quel fruit tireront ces philoſophes de tout ce que je leur aurai donné contre toute évidence? Il faudroit 1°. que tous les atômes ſe mûſſent de toute éternité; 2°. qu'ils ſe mûſſent tous également; 3°. qu'ils ſe mûſſent tous en ligne droite; 4°. qu'ils le fiſſent par une regle immuable & eſſentielle.

Je veux bien encore par grace ſuppoſer que ces atômes ſont de figures différentes: car je laiſſe ſuppoſer à nos adverſaires tout

ce qu'ils seroient obligez de prouver, & surquoi ils n'ont pas même l'ombre d'une preuve. On ne sçauroit trop donner à des gens qui ne peuvent jamais rien conclure de tout ce qu'on leur donnera. Plus on leur passe d'absurditez : plus ils sont pris par leurs propres principes.

LXXXIV.

Les atômes ne sçauroient faire aucune composition avec le mouvement que leur donnent les Epicuriens.

Ces atômes de tant de bizares figures, les uns ronds, les autres crochus, les autres en triangle, &c. sont obligez par leur essence d'aller toûjours tout droit, sans pouvoir jamais fléchir ni à droite, ni à gauche. Ils ne peuvent donc jamais s'accrocher, ni

ni faire enſemble aucune compoſition. Mettez tant qu'il vous plaira les crochets les plus aiguiſez auprès d'autres crochets ſemblables : ſi chacun d'eux ne ſe meut jamais qu'en ligne véritablement directe, ils ſe mouveront éternellement tout auprès les uns des autres, ſur des lignes paralleles, ſans pouvoir ſe joindre & s'accrocher. Les deux lignes droites qu'on ſuppoſe paralleles, quoi qu'immédiatement voiſines, ne ſe couperont jamais, quand même on les pouſſeroit à l'infini. Ainſi pendant toute l'éternité il ne peut réſulter aucun accrochement, ni par conſéquent aucune compoſition de ce mouvement des atômes en ligne directe.

LXXXV.

Le clinamen, *ou inflexion des atômes, eſt une chimere qui jette les Epicuriens dans une groſſiere contradiction.*

Les Epicuriens ne pouvant fermer les yeux à l'évidence de cet inconvénient, qui ſappe le fondement de tout leur ſyſtême, ont encore inventé, comme une derniere reſſource, ce que Lucrece nomme *clinamen.* C'eſt un mouvement qui décline un peu de la ligne droite, & qui donne moien aux atômes de ſe rencontrer. Ainſi ils les tournent ſuivant leur imagination comme il leur plaît, pour parvenir à quelque but. Mais où prennent-ils cette petite inflexion des atômes, qui vient ſi à propos pour ſauver leur ſiſtême? Si la ligne droite

pour le mouvement eſt eſſentielle aux corps : rien nē peut les fléchir, ni par conſéquent les joindre pendant toute l'Eternité ; le *clinamen* viole l'eſſence de la matiere ; & ces philoſophes ſe contrediſent ſans pudeur. Si au contraire la ligne droite pour le mouvement n'eſt pas eſſentielle à tous les corps : pourquoi nous allegue-t-on d'un ton ſi affirmatif, des loix éternelles, néceſſaires, & immuables pour le mouvement des atômes ; ſans recourir à un premier moteur ? & pourquoi éleve-t-on tout un ſyſtême de philoſophie ſur le fondement d'une fable ridicule ? Sans le *clinamen* la ligne droite ne peut jamais rien faire, & le ſyſtême tombe par terre. Avec le *clinamen*, inventé comme les fables des poëtes, la ligne droite eſt violée, & le ſyſtême ſe tourne en dériſion.

L'un & l'autre, c'eſt-à-dire la ligne droite & le *clinamen*, ſont des ſuppoſitions en l'air, & de purs ſonges. Mais ces deux ſonges s'entredétruiſent ; & voila à quoi aboutit la licence effrénée que les eſprits ſe donnent de ſuppoſer comme vérité éternelle, tout ce que leur imagination leur fournit pour autoriſer une fable, pendant qu'ils refuſent de reconnoître l'art avec lequel toutes les parties de l'Univers ont été formées, & miſes en leurs places.

LXXXVI.

Etrange abſurdité des Epicuriens, qui veulent expliquer l'ame par la déclinaiſon des atômes.

Pour dernier prodige d'étonnement, il falloit que les Epicuriens oſaſſent expliquer encore

par le *clinamen*, qui eſt lui-même ſi inexplicable, ce que nous appellons l'ame de l'homme, & ſon libre arbitre. Ils ſont donc réduits à dire que c'eſt dans ce mouvement, où les atômes ſont dans une eſpece d'équilibre entre la ligne droite & la ligne un peu courbée, que conſiſte la volonté humaine.

Etrange philoſophie ! Les atômes, s'ils ne vont qu'en ligne droite, ſont inanimez, incapables de tout degré de connoiſſance & de volonté: mais les mêmes atômes, s'ils ajoûtent à la ligne droite un peu de déclinaiſon, deviennent tout à coup animez, penſans, & raiſonnables. Ils ſont eux-mêmes des ames intelligentes, qui ſe connoiſſent, qui réfléchiſſent, qui déliberent, & qui ſont libres dans ce qu'elles font. Quelle métamorphoſe

plus absurde ! Que diroit-on de la religion, si elle avoit besoin, pour être prouvée, de principes aussi puériles que ceux de la philosophie qui ose la combattre sérieusement ?

LXXXVII.

Les Epicuriens s'aveuglent eux-mêmes en voulant expliquer la liberté de l'homme par la déclinaison des atômes.

Mais remarquons à quel point ces philosophes s'imposent à eux-mêmes. Qu'est-ce qu'ils peuvent trouver dans le *clinamen* qui explique avec quelque couleur la liberté de l'homme ? Cette liberté n'est point imaginaire ; & il faudroit douter de tout ce qui nous est le plus intime, & le plus certain, pour douter de notre libre arbitre.

Je ſens que je ſuis libre de demeurer aſſis, quand je me leve pour marcher. Je le ſens avec une ſi pleine certitude, qu'il n'eſt pas en mon pouvoir d'en douter jamais ſérieuſement ; & que je me démentirois moi-même, ſi j'oſois dire le contraire. Peut on pouſſer plus loin l'évidence de la preuve de la réligion ? Il faut douter de nôtre liberté même, pour pouvoir douter de la Divinité. D'où je conclus qu'on ne ſçauroit douter de la Divinité ſérieuſement : car perſonne ne peut entrer en un doute ſérieux ſur ſa propre liberté. Si au contraire on avoüe de bonne foi que les hommes ſont véritablement libres, rien n'eſt plus facile que de montrer que la liberté de la volonté ne peut conſiſter en aucune combinaiſon des atômes, ſuppoſé

qu'il n'y ait aucun premier moteur, qui ait donné à la matiere des loix arbitraires pour ſon mouvement. Il faut que le mouvement ſoit eſſentiel aux corps, & que toutes les loix du mouvement ſoient auſſi néceſſaires que les eſſences des natures le ſont. Tous les mouvemens des corps doivent donc, ſuivant ce ſyſtême, ſe faire par des loix conſtantes, néceſſaires, & immuables. La ligne droite doit donc être eſſentielle à tous les atômes qui ne ſont pas détournez par d'autres atômes. La ligne droite doit être eſſentielle, ou de bas en haut, ou de haut en bas, ou de droite à gauche, ou de gauche à droite, ou de quelque ſens de diagonale qui ſoit précis & immuable. D'ailleurs, il eſt évident que nul atôme ne peut être détourné par

un

un autre. Car cet autre atôme porte auſſi dans ſon eſſence la même détermination invincible & éternelle à ſuivre la ligne directe dans le même ſens. D'où il s'enſuit que tous les atômes d'abord poſez ſur differentes lignes, doivent parcourir à l'infini ces mêmes lignes paralleles, ſans s'approcher jamais; & que ceux qui ſont dans la même ligne doivent ſe ſuivre les uns les autres à l'infini, ſans pouvoir s'attraper. Le *clinamen*, comme nous l'avons déja dit, eſt manifeſtement impoſſible. Mais ſuppoſant contre la vérité évidente qu'il ſoit poſſible: il faudroit alors dire que le *clinamen* n'eſt pas moins néceſſaire, immuable, & eſſentiel aux atômes que la ligne droite. Dira-t-on qu'une loi eſſentielle & immuable du mouvement local des atômes, explique la vérita-

ble liberté de l'homme? Ne voit-on pas que le *clinamen* ne peut pas mieux l'expliquer, que la ligne directe même? Le *clinamen*, s'il étoit vrai, seroit aussi nécessaire que la ligne perpendiculaire, par laquelle une pierre tombe du haut d'une tour dans la ruë. Cette pierre est-elle libre dans sa chûte? La volonté de l'homme, selon le principe du *clinamen*, ne l'est pas davantage. Est-ce ainsi que l'homme ose démentir son propre cœur sur son libre arbitre, de peur de reconnoître son Dieu? D'un côté dire que la liberté de l'homme est imaginaire, c'est étouffer la voix & le sentiment de toute la Nature; c'est se démentir sans pudeur; c'est nier ce qu'on porte de plus certain au fond de soi-même; c'est vouloir réduire un homme à croire qu'il ne peut jamais choi-

ſir entre les deux partis ſur leſquels il délibere de bonne foi en toute occaſion. Rien n'eſt plus glorieux à la religion, que de voir qu'il faille tomber dans des excés ſi monſtrueux, dès qu'on veut révoquer en doute ce qu'elle enſeigne. D'un autre côté, avoüer que l'homme eſt véritablement libre, c'eſt reconnoître en lui un principe qui ne peut jamais être expliqué ſérieuſement par les combinaiſons d'atômes, & par les loix du mouvement local, qu'on doit ſuppoſer toutes également néceſſaires & eſſentielles à la matiere, dès qu'on nie le premier moteur. Il faut donc ſortir de toute l'enceinte de la matiere, & chercher loin des atômes combinez quelque principe incorporel, pour expliquer le libre arbitre, dès qu'on l'admet de bonne foi. Tout ce qui

eſt matiere & atôme, ne ſe meut que par des loix néceſſaires, immuables, & invincibles. La liberté ne peut donc ſe trouver, ni dans les corps ni dans aucun mouvement local. Il faut donc la chercher dans quelque être incorporel. Cet être incorporel, qui doit ſe trouver en moi uni à mon corps, quelle main l'a attaché & aſſujetti aux organes de cette machine corporelle ? Où eſt l'ouvrier qui lie des natures ſi différentes ? Ne faut-il pas une puiſſance ſupérieure aux corps & aux eſprits, pour les tenir dans cette union avec un empire ſi abſolu ? Deux atômes crochus, dit un Epicurien, s'accrochent enſemble. Tout cela eſt faux ſelon ſon ſyſtême : car j'ai prouvé que ces deux atômes crochus ne s'accrochent jamais, faute de ſe rencontrer. Mais enfin après avoir

ſuppoſé que deux atômes crochus s'uniſſent en s'accrochant, il faudra que l'Epicurien avoüe que l'être penſant, qui eſt libre dans ſes opérations, & qui par conſéquent n'eſt point un amas d'atômes, toûjours mûs par des loix néceſſaires, eſt incorporel, & qu'il n'a pû s'accrocher par ſa figure au corps qu'il anime. Ainſi l'Epicurien, de quelque côté qu'il ſe tourne, renverſe de ſes propres mains ſon ſyſtême. Mais gardons-nous bien de vouloir confondre les hommes qui ſe trompent, puiſque nous ſommes hommes comme eux, & auſſi capables de nous tromper. Plaignons-les; ne ſongeons qu'à les éclairer avec patience, qu'à les édifier, qu'à prier pour eux, & qu'à conclure en faveur d'une vérité évidente.

LXXXVIII.

Il faut néceſſairement reconnoître la main d'une premiere cauſe dans l'Univers, ſans s'arrêter à rechercher pourquoy cette premiere cauſe y a laiſſé des défauts.

Tout porte donc la marque divine dans l'Univers; les cieux, la terre, les plantes, les animaux, & les hommes plus que tout le reſte. Tout nous montre un deſſein ſuivi, un enchaînement de cauſes ſubalternes conduites avec ordre par une cauſe ſupérieure.

Il n'eſt point queſtion de critiquer ce grand ouvrage. Les défauts qu'on y trouve, viennent de la volonté libre & déreglée de l'homme, qui les produit par ſon déreglement: ou de celle de

Dieu, toûjours ſainte & toûjours juſte, qui veut tantôt punir les hommes infideles, & tantôt éxercer par les méchans les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui paroît défaut à nôtre eſprit borné, dans un endroit ſéparé de l'ouvrage, eſt un ornement par rapport au deſſein général, que nous ne ſommes pas capables de regarder avec de vûës aſſez étenduës & aſſez ſimples, pour connoître la perfection du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir aſſez pénétré toute l'étenduë de leurs deſſeins? C'eſt ce qu'on éprouve tous les jours pour les ouvrages des peintres & des architectes. Si des caracteres d'écritures étoient d'une grandeur immenſe, chaque

caractere regardé de près occuperoit toute la vûë d'un homme ; il ne pourroit en appercevoir qu'un ſeul à la fois, & il ne pourroit lire, c'eſt-à-dire aſſembler les lettres, & découvrir le ſens de tous ces caracteres raſſemblez. Il en eſt de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue ſuite des ſiecles. Il n'y a que le tout qui ſoit intelligible ; & le tout eſt trop vaſte pour être vû de près. Chaque évenement eſt comme un caractere particulier qui eſt trop grand pour la petiteſſe de nos organes, & qui ne ſignifie rien s'il eſt ſéparé des autres. Quand nous verrons en Dieu à la fin des ſiecles, dans ſon vrai point de vûë, le total des évenemens du genre humain, depuis le premier juſqu'au

dernier jour de l'Univers, & leurs proportions par rapport aux deſſeins de Dieu, nous nous écrierons: Seigneur, il n'y a que vous de juſte & de ſage. On ne juge des ouvrages des hommes qu'en examinant le total. Chaque partie ne doit point avoir toute perfection: mais ſeulement celle qui lui convient dans l'ordre, & dans la proportion des différentes parties qui compoſent le tout. Dans un corps humain, il ne faut pas que tous les membres ſoient des yeux: il faut auſſi des pieds & des mains. Dans l'Univers, il faut un ſoleil pour le jour, mais il faut auſſi une lune pour la nuit. *Nec tibi occurrit perfecta univerſitas niſi ubi majora ſic præſto ſunt, ut minora non deſint.* C'eſt ainſi qu'il faut juger de chaque partie par rapport au tout. Toute

S. Aug. L. de Lib. arb.

autre vûë eſt courte & trompeuſe. Mais qu'eſt-ce que les foibles deſſeins des hommes, ſi on les compare avec celui de la création & du gouvernement de l'Univers? Autant que le ciel eſt élevé au deſſus de la terre; autant, dit Dieu dans les Ecritures, mes voies & mes penſées ſont-elles élevées au deſſus des vôtres. Que l'homme admire donc ce qu'il entend, & qu'il ſe taiſe ſur ce qu'il n'entend pas. Mais aprés tout, les vrais défauts même de cet ouvrage, ne ſont que des imperfections que Dieu y a laiſſées, pour nous avertir qu'il l'avoit tiré du néant. Il n'y a rien dans l'Univers qui ne porte, & qui ne doive porter également ces deux caracteres ſi oppoſez; d'un côté le ſceau de l'ouvrier ſur ſon ouvrage, de l'autre côté la marque du néant d'où il eſt tiré, & où

il peut retomber à toute heure. C'eſt un mélange incompréhenſible de baſſeſſe & de grandeur ; de fragilité dans la matiere, & d'art dans la façon. La main de Dieu éclate par tout, juſques dans un ver de terre. Le néant ſe fait ſentir par tout, juſques dans les plus vaſtes & les plus ſublimes genies. Tout ce qui n'eſt point Dieu, ne peut avoir qu'une perfection bornée ; & ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure toûjours imparfait, par l'endroit où la borne ſe fait ſentir, & avertit que l'on y pourroit encore beaucoup ajoûter. La créature ſeroit le créateur même, s'il ne lui manquoit rien : car elle auroit la plenitude de la perfection, qui eſt la Divinité même. Dès qu'elle ne peut être infinie, il faut qu'elle ſoit bornée en perfection, c'eſt-à-dire

Aug. de ordine.

imparfaite par quelque côté. Elle peut avoir plus ou moins d'imperfection : mais enfin il faut toûjours qu'elle ſoit imparfaite. Il faut qu'on puiſſe toûjours marquer l'endroit précis où elle manque ; & que la critique puiſſe dire : voila ce qu'elle pouvoit encore avoir, & ce qu'elle n'a pas.

LXXXIX.

Comparaiſon des défauts d'un tableau, avec les défauts de l'Univers.

Concluons-nous qu'un ouvrage de peinture eſt fait par le hazard, quand on y remarque des ombres, ou même quelque négligement de pinceau ? Le peintre, dit-on, auroit pû finir davantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il eſt vrai que ce tableau n'eſt point par-

fait ſelon les regles. Mais quelle folie ſeroit-ce de dire : ce tableau n'eſt point abſolument parfait ; donc ce n'eſt qu'un amas de couleurs formé par le hazard, & la main d'aucun peintre n'y a travaillé ? Ce qu'on rougiroit de dire d'un tableau mal fait, & preſque ſans art : on n'a pas de honte de le dire de l'Univers, où éclate une foule de merveilles incomprehenſibles, avec tant d'ordre & de proportion. Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra ; qu'on deſcende au dernier détail ; qu'on faſſe l'anatomie du plus vil animal ; qu'on regarde de près le moindre grain de bled ſemé dans la terre, & la maniere dont ce germe ſe multiplie ; qu'on obſerve attentivement les précautions avec leſquelles un bouton de roſe s'épa-

noüit au ſoleil, & ſe referme vers la nuit : on y trouvera plus de deſſein, de conduite, & d'induſtrie, que dans tous les ouvrages de l'art. Ce que l'on appelle même l'art des hommes, n'eſt qu'une foible imitation du grand art qu'on nomme les loix de la Nature, & que les impies n'ont pas eu honte d'appeller le hazard aveugle. Faut-il donc s'étonner ſi les poëtes ont animé tout l'Univers, s'ils ont donné des aîles aux vents, & des fléches au ſoleil ; s'ils ont peint les fleuves qui ſe hâtent de ſe précipiter dans la mer, & les arbres qui montent vers le ciel, pour vaincre les raïons du ſoleil par l'épaiſſeur de leurs ombrages ? Ces figures ont paſſé même dans le langage vulgaire. Tant il eſt naturel aux hommes de ſentir l'art dont toute la Nature eſt

pleine. La poëſie n'a fait qu'attribuer aux créatures inanimées le deſſein du créateur, qui fait tout en elles. Du langage figuré des poëtes, ces idées ont paſſé dans la théologie des païens, dont les théologiens furent les poëtes. Ils ont ſuppoſé un art, une puiſſance, une ſageſſe, qu'ils ont nommé *numen*, dans les créatures même les plus privées d'intelligence. Chez eux les fleuves ont été des dieux, & les fontaines des Naïades. Les bois, les montagnes ont eu leurs divinitez particulieres. Les fleurs ont eu Flore, & les fruits Pomone. Plus on contemple ſans prévention toute la nature : plus on y découvre par tout un fond inépuiſable de ſageſſe, qui eſt comme l'ame de l'Univers.

XC.

Il faut néceſſairement conclure qu'il y a un premier Etre qui a formé l'Univers.

Que s'enſuit-il de là ? La concluſion vient d'elle-même. S'il faut tant de ſageſſe & de pénétration, dit Minucius Felix, même pour remarquer l'ordre, & le deſſein merveilleux de la ſtructure du monde : combien à plus forte raiſon en a-t-il fallu pour le former ? Si on admire tant les philoſophes, parce qu'ils découvrent une petite partie des ſecrets de cette ſageſſe qui a tout fait : il faut être bien aveugle, pour ne pas l'admirer elle-même.

XCI.

Raiſons pour leſquelles les hommes ne reconnoiſſent pas Dieu dans l'Univers, où il ſe préſente à eux comme dans un miroir fidéle.

Voila le grand objet du monde entier, où Dieu, comme dans un miroir, ſe preſente au genre humain. Mais les uns (je parle des philoſophes) ſe ſont évanoüis dans leurs penſées; tout s'eſt tourné pour eux en vanité. A force de raiſonner ſubtilement, pluſieurs d'entre eux ont perdu même une vérité qu'on trouve naturellement & ſimplement en ſoi, ſans avoir beſoin de philoſophie.

Les autres enivrez par leurs paſſions, vivent toûjours diſtraits. Pour appercevoir Dieu dans ſes ouvrages, il faut au

moins y être attentif. Les paſſions aveuglent à un tel point, non ſeulement les peuples ſauvages, mais encore les nations qui ſemblent les mieux policées, qu'elles ne voient pas la lumiere même qui les éclaire. A cet égard, les Egyptiens, les Grecs, & les Romains n'ont pas été moins aveuglez, & moins abrutis, que les ſauvages les plus groſſiers. Ils ſe ſont enſevelis comme eux dans les choſes ſenſibles, ſans remonter plus haut; & ils n'ont cultivé leur eſprit, que pour ſe flatter par de plus douces ſenſations, ſans vouloir remarquer de quelle ſource elles venoient. Ainſi vivent les hommes ſur la terre. Ne leur dites rien: ils ne penſent à rien, excepté à ce qui flatte leurs paſſions groſſieres, ou leur vanité. Leurs ames s'appeſantiſſent tel-

lement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel. Tout ce qui n'eſt point palpable, & qui ne peut être ni vû, ni goûté, ni entendu, ni ſenti, ni conté, leur ſemble chimérique. Cette foibleſſe de l'ame ſe tournant en incrédulité, leur paroît une force; & leur vanité s'applaudit de réſiſter à ce qui frappe naturellement le reſte des hommes. C'eſt comme ſi un monſtre ſe glorifioit de n'être pas formé ſelon les regles communes de la nature; ou comme ſi un aveugle né triomphoit de ce qu'il ſeroit incrédule pour la lumiere, & pour les couleurs, que le reſte des hommes apperçoit.

XCII.

Priere à Dieu.

O mon Dieu ! ſi tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau ſpectacle, que vous leur donnez de la nature entiere : ce n'eſt pas que vous ſoïez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main : mais les ſens, & les paſſions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'eſprit. Ainſi, Seigneur, vôtre lumiere luit dans les ténebres : & les ténebres ſont ſi épaiſſes, qu'elles ne la comprennent pas. Vous vous montrez par tout : & par tout les hommes diſtraits, négligent de vous appercevoir. Toute la Nature parle de vous, & retentit de vôtre ſaint nom, mais elle parle à des ſourds, dont la

ſurdité vient de ce qu'ils s'étourdiſſent toûjours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux, & au dedans d'eux : mais ils ſont fugitifs, & errans hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveroient, ô douce lumiere, ô éternelle beauté, toûjours ancienne, & toûjours nouvelle, ô fontaine des chaſtes délices, ô vie pure & bienheureuſe de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchoient au dedans d'eux-mêmes. Mais les impies ne vous perdent qu'en ſe perdant. Helas ! vos dons, qui leur montrent la main d'où ils viennent, les amuſent juſqu'à les empêcher de la voir. Ils vivent de vous : & ils vivent ſans penſer à vous ; ou plûtôt ils meurent auprès de la vie, faute de s'en nourrir. Car quelle mort n'eſt-ce point de vous ignorer ? Ils s'endor- *S. Aug.*

ment dans votre ſein tendre & paternel ; & pleins des ſonges trompeurs qui les agitent pendant leur ſommeil, ils ne ſentent pas la main puiſſante qui les porte. Si vous étiez un corps ſtérile, impuiſſant, & inanimé, tel qu'une fleur qui ſe flétrit, une riviere qui coule, une maiſon qui va tomber en ruine, un tableau qui n'eſt qu'un amas de couleurs, pour frapper l'imagination, ou un métail inutile qui n'a qu'un peu d'éclat : ils vous appercevroient, & vous attribuëroient follement la puiſſance de leur donner quelque plaiſir ; quoiqu'en effet le plaiſir ne puiſſe venir des choſes inanimées, qui ne l'ont pas, & que vous en ſoïez l'unique ſource. Si vous n'étiez donc qu'un être groſſier, fragile, & inanimé, qu'une maſſe ſans vertu, qu'une

ombre de l'être : votre nature vaine occuperoit leur vanité ; vous ſeriez un objet proportionné à leurs penſées baſſes & brutales. Mais parce que vous êtes trop au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais : vous leur êtes un Dieu caché. Car ce fond intime d'eux mêmes, eſt le lieu le plus éloigné de leur vûë, dans l'égarement où ils ſont. L'ordre & la beauté que vous répandez ſur la face de vos créatures, ſont comme un voile qui vous dérobe à leurs yeux malades. Quoi donc, la lumiere qui devroit les éclairer, les aveugles ; & les raïons du ſoleil même empêchent qu'ils ne l'apperçoivent ? Enfin, parce que vous êtes une vérité trop haute, & trop pure, pour paſſer par les ſens groſſiers, les hommes rendus ſemblables

Aug. Intimior intimo noſtro.

aux bêtes, ne peuvent vous concevoir : comme ſi l'homme ne connoiſſoit pas tous les jours la ſageſſe & la vertu, dont aucun de ſes ſens néanmoins ne peut lui rendre témoignage ; car elles n'ont ni ſon, ni couleur, ni odeur, ni goût, ni figure, ni aucune qualité ſenſible. Pourquoi donc, ô mon Dieu, douter plûtôt de vous, que de ces autres choſes très réelles & très manifeſtes, dont on ſuppoſe la verité certaine, dans toutes les affaires les plus ſérieuſes de la vie, & leſquelles, auſſi-bien que vous, échappent à nos foibles ſens ? O miſére ! ô nuit affreuſe, qui enveloppe les enfans d'Adam ! ô monſtrueuſe ſtupidité ! ô renverſement de tout l'homme ! L'homme n'a des yeux que pour voir des ombres ; & la vérité lui

lui paroît un phantôme. Ce qui n'eſt rien, eſt tout pour lui : ce qui eſt tout, ne lui ſemble rien. Que vois-je dans toute la Nature ? Dieu. Dieu par tout, & encore Dieu ſeul. Quand je penſe, Seigneur, que tout l'être eſt en vous, vous épuiſez, & vous engloutiſſez, ô abîme de vérité, toute ma penſée. Je ne ſçai ce que je deviens. Tout ce qui n'eſt point vous, diſparoît ; & à peine me reſte-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point, n'a rien vû ; qui ne vous goûte point, n'a jamais rien ſenti. Il eſt comme s'il n'étoit pas. Sa vie entiere n'eſt qu'un ſonge. Levez-vous, Seigneur, levez-vous. Qu'à votre face vos ennemis ſe fondent comme la cire, & s'évanoüiſſent comme la fumée. Malheur à l'ame impie, qui loin

de vous eſt ſans Dieu, ſans eſperance, ſans éternelle conſolation ! Déja heureuſe celle qui vous cherche, qui ſoupire, & qui a ſoif de vous ! Mais pleinement heureuſe celle ſur qui rejallit la lumiere de votre face, dont votre main a eſſuié les larmes, & dont votre amour a déja comblé les deſirs ! Quand ſera-ce, Seigneur ? O beau jour ſans nuage & ſans fin, dont vous ſerez vous-même le ſoleil, & où vous coulerez au travers de mon cœur comme un torrent de volupté ! A cette douce eſperance, mes os treſſaillent, & s'écrient : Qui eſt ſemblable à vous ? Mon cœur ſe fond, & ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur, & mon éternelle portion !

Fin de la premiere Partie.

SECONDE PARTIE
DU TRAITÉ
DE LA
DEMONSTRATION
DE
L'EXISTENCE
DE DIEU.

DEMONSTRATION
DE
L'EXISTENCE DE DIEU,
ET DE
SES ATTRIBUTS,
Tirée de l'idée que nous avons de l'Etre infini.

CHAPITRE PREMIER.
Que l'idée de Dieu prouve en plusieurs manieres son Existence actuelle.

IL me semble que la seule maniere d'éviter toute erreur, est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de

tous mes préjugez ; la clarté avec laquelle j'ai crû juſques-ici voir diverſes choſes, n'eſt point une raiſon de les ſuppoſer vraïes. Je me défie de tout ce qu'on appelle impreſſion des ſens ; principes accoûtumez, vrai-ſemblances, je ne veux rien croire s'il n'y a rien qui ſoit parfaitement certain : je veux que ce ſoit la ſeule évidence & l'entiere certitude des choſes qui me force à y acquieſcer, faute dequoi je les laiſſerai au nombre des douteuſes.

Doute general pour parvenir à n'admettre que ce qui eſt certain.

Cette regle poſée, je ne compte plus ſur aucun des Etres que j'ai crû juſques-ici appercevoir autour de moi. Peut-être ne ſont-ils que des illuſions. J'ai toûjours reconnu qu'il y a un temps toutes les nuits où je crois voir ce que je ne vois point, & où je crois toucher ce que je ne tou-

Sommeil ; raiſon de douter.

che pas, j'ai appellé ce tems le tems du ſommeil : mais qui m'a dit que je ne ſuis pas toûjours endormi, & que toutes mes perceptions ne ſont pas des ſonges ?

Si le ſommeil dans un certain degré peut cauſer une illuſion, que la veille fait découvrir, qui eſt-ce qui me répondra que la veille elle-même n'eſt pas un autre eſpece de ſommeil dans un autre degré, d'où je ne ſors jamais, & dont aucun autre état ne me peut découvrir l'illuſion ? Quelle difference ſuppoſe-t-on entre un homme qui dort, & un homme que la fiévre met dans le délire ? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures, enſuite il s'éveille, & le réveil lui montre la fauſſeté de ſes ſonges : celui qui eſt en délire, fait des eſpeces de ſonges pendant

Folie ; raiſon de douter.

pluſieurs jours ; la gueriſon eſt pour lui ce que le réveil eſt pour l'autre ; il n'apperçoit ſes erreurs qu'après la fin de ſa maladie. Voilà une illuſion plus longue, mais qui a pourtant ſes bornes, & qu'on découvre après qu'on n'y eſt plus. Il y a d'autres illuſions encore plus longues, & qui durent même toute la vie. Un inſenſé qui eſt incurable paſſera ſa vie à croire voir ce qui n'eſt point devant ſes yeux, jamais il ne s'appercevra de ſon illuſion : c'eſt un ſonge de toute la vie qu'on fait les yeux ouverts & ſans être endormi. Comment pourrai-je m'aſſurer que je ne ſuis point dans ce cas ? Celui qui y eſt ne croit pas y être, il ſe croit auſſi ſûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir, ce qu'il me ſemble que je vois ; mais

quoi : je n'en ſçaurois pourtant douter dans la pratique : il eſt vrai ; mais cet inſenſé dans la pratique ne peut non plus que moi douter de tout ce qu'il s'imagine voir & qu'il ne voit pas. Cette perſuaſion inévitable dans la pratique n'eſt donc point une preuve. Peut-être n'eſt-elle en moi non plus que dans cet inſenſé qu'une miſere de ma condition, & un entraînement invincible dans l'erreur. Quoique celui qui ſonge ne puiſſe s'empêcher de croire ce que ſes ſonges lui repreſentent, il ne s'enſuit pas que ſes ſonges ſoient vrais. Quoiqu'un inſenſé ne puiſſe s'empêcher de ſe croire Roi, & de penſer qu'il voit ce qu'il ne voit point, il ne s'enſuit pas que ſa roïauté & tous les autres objets de ſon extravagance ſoient veritables. Peut-être que dans le moment de ce que j'appelle

la mort, j'éprouverai une eſpece de réveil qui me détrompera de tous les ſonges groſſiers de cette vie, comme le réveil du matin me détrompe des ſonges de la nuit, ou comme la guériſon d'un fou le deſabuſe des erreurs dont il a été le joüet pendant ſa folie.

Doute impoſſible dans la pratique, n'eſt peut-être pas une raiſon pour croire quelque choſe de certain.

Une autre choſe eſt peut-être encore poſſible, qui eſt, que l'illuſion que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, ſoit encore plus longue & plus conſtante dans l'homme qui ne dort point, ni n'extravague. Peut-être que dans la veille & dans le plus grand ſang froid, je ſuis le joüet d'une illuſion qui ne ſe diſſipera jamais, & que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpetuelle. Que ferai-je? Du moins je veux tâcher de me préſerver de l'illuſion en doutant un moment de tout. Eſt-

ce un état ſérieux & poſſible? ne ſeroit-ce point une folie pire que l'illuſion même que je veux tâcher d'éviter? Il ne peut point y avoir de folie à n'aſſurer pas ce qu'on ne trouve point entierement aſſuré. Si la pratique m'entraîne à ſuppoſer les choſes dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toûjours inſenſiblement, & qui ſe prend toûjours pour ſe retenir aux branches des arbres plantez ſur le rivage. Un homme fort aſſoupi ſe fait violence pour vaincre le ſommeil, mais le ſommeil le ſurprend toûjours, & auſſi-tôt qu'il dort ſa raiſon diſparoît. Il rêve, il fait des ſonges ridicules. Dès qu'il s'éveille il apperçoit ſon erreur & l'illuſion de ſes ſonges, dans leſquels neanmoins il retombe au bout de trois minutes. C'eſt peut-être

ainſi que je ſuis entre la veille & le ſommeil, entre un doute philoſophique qui ſeul eſt raiſonnable, & le ſonge trompeur de la vie commune.

Pour me deffendre de cette illuſion, au moins je tâcherai de tems en tems de me reprendre à ma regle immuable de n'admettre que ce qui eſt certain. Dans ce moment de retour au dedans de moi-même, je deſavoüerai tous mes jugemens précipitez, je me remettrai en ſuſpens, & je me deffierai autant de moi que de tout ce qu'il me ſemble qui m'environne.

Voila ce qu'il faut faire ſi je veux ſuivre la Raiſon. Elle ne doit croire que ce qui eſt certain, elle ne doit douter que de ce qui eſt douteux. Juſqu'à ce que je trouve quelque choſe d'invincible par pure raiſon, pour me montrer la certitude

de tout ce qu'on appelle nature & univers, l'Univers entier doit m'être ſuſpect de n'être qu'un ſonge & une fable. Toute la nature n'eſt peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de ſuſpenſion, il eſt vrai, m'étonne & m'effraie. Il me jette au dedans de moi dans une ſolitude profonde & pleine d'horreur ; il me gêne, il me tient comme en l'air, il ne ſçauroit durer. J'en conviens ; mais il eſt raiſonnable pour un moment. Ma pente à ſuppoſer les choſes dont je n'ai point de preuve, eſt ſemblable au goût des enfans pour les Fables & les Métamorphoſes. On aime mieux ſuppoſer le menſonge que de le tenir dans cette violente ſuſpenſion, pour ne ſe rendre qu'à la ſeule verité exactement démontrée.

O Raiſon, où me jettez-vous ! Embarras

d'un Philosophe causé par le doute universel.

où ſuis-je ! que ſuis-je ! tout m'échappe, je ne puis me deffendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la verité qui me fuit. Juſques à quand ſerai-je dans le doute, qui eſt un eſpece de tourment. O abîmes de tenebres qui m'épouvantent ! Ne croirai-je jamais rien ! croirai-je ſans être aſſuré ! Qui me tirera de ce trouble !

Il me vient une penſée que je dois examiner. S'il y a un Etre de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon & veritable ? pouroit-il l'être s'il me trompoit & s'il ne m'avoit mis au monde que pour une illuſion perpetuelle ! Mais qui m'a dit qu'un Etre puiſſant, malin & trompeur ne m'ait point formé ? Qui eſt-ce qui ma dit que je n'ai point été formé par le hazard dans un état qui porte l'illuſion par lui-

même ? De plus, comment ſçai-je ſi je ne ſuis pas moi-même la cauſe volontaire de mon illuſion ? Pour éviter l'erreur je ſuſpendrai mon jugement, & je demeurerai un moment dans le doute univerſel. C'eſt en voulant juger que je m'expoſe à me tromper moi-même ! Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toûjours dans le doute ! Peut-être que j'abuſe de ma raiſon, que je paſſe au de-là des bornes qui me ſont marquées, & que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger ! Je ne jugerai donc plus, mais j'examinerai toutes choſes en me deffiant de moi-même, & de celui qui m'a formé, ſuppoſé que j'aie été formé par un Etre ſuperieur à moi ?

Dans cette incertitude que je Premiere

verité découverte ; l'Exiſtence de celui qui doute.

veux pouſſer auſſi loin qu'elle peut aller, il y a une choſe qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choſes? il m'eſt impoſſible de pouvoir douter ſi je ſuis ? Le néant ne ſçauroit douter ; & quand même je me tromperois, il s'enſuivroit par mon erreur même que je ſuis quelque choſe, puiſque le néant ne peut ſe tromper. Douter & ſe tromper, c'eſt penſer. Ce moi qui penſe, qui doute, qui craint de ſe tromper, qui n'oſe juger de rien, ne ſçauroit faire tout cela s'il n'étoit rien.

Idée claire ; principe de certitude.

Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne ſçauroit penſer ! je me réponds auſſi-tôt à moi-même, c'eſt que qui dit néant, exclut ſans réſerve toute proprieté, toute action, toute maniere d'être, & par conſéquent

ſequent la penſée ; car la penſée eſt une maniere d'être & d'agir, cela me paroît clair. Mais peut-être que je me contente trop aiſément ? Allons donc encore plus loin, & voïons préciſément pour quoi cela me paroît clair.

Toute la clarté de ce raiſonnement roulle ſur la connoiſſance que j'ai du néant, & ſur celle que j'ai de la penſée. Je connois clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, & n'a jamais rien. D'un autre côté je connois clairement que penſer, c'eſt agir, c'eſt faire, c'eſt avoir quelque choſe : donc je connois clairement que la penſée actuelle ne peut jamais convenir au néant. C'eſt l'idée claire de la penſée qui me découvre l'incompatibilité qui eſt entre le néant & elle ; parce qu'-

elle eſt une maniere d'être, d'où il s'enſuit que quand j'ai une idée claire d'une choſe, il ne dépend plus de moi d'aller contre l'évidence de cette idée. L'exemple ſur lequel je ſuis, le montre invinciblement. Quelque violence que je me faſſe, je ne puis parvenir à douter ſi ce qui penſe en moi exiſte : il n'eſt donc queſtion que d'avoir des idées bien claires comme celles que j'ai de la penſée ; en les conſultant on ſera toûjours déterminé à nier de la choſe, ce que ſon idée en exclut, & à affirmer de cette même choſe ce que ſon idée renferme clairement.

Idée ; ce que c'eſt.

Mais je parle d'idée & je ne ſçai ce que c'eſt. C'eſt quelque choſe que je ne puis encore bien démêler. C'eſt une lumiere qui eſt en moi, qui n'eſt point moi-même, qui me corrige, qui me

redreſſe, qui m'empêche de me tromper, qui m'entraîne par ſon évidence, qui me frappe par ſa lumiere : c'eſt une regle qui eſt au dedans de moi, de laquelle je ne puis juger, & par laquelle au contraire il faut que je juge de tout ſi je veux juger. C'eſt une regle qui me force même à juger, comme il paroît par l'exemple de ce que j'examine maintenant ; car il m'eſt impoſſible de m'abſtenir de juger, que je ſuis, puiſque je penſe ; la clarté de l'idée que j'ai de la neceſſité de l'éxiſtence de ce qui penſe, me met dans une abſoluë impuiſſance de douter ſi je ſuis.

Ma regle de ne juger jamais pour ne me tromper pas, ne peut donc me ſervir que dans les choſes où je n'ai point d'idée claire ; mais pour celles où j'ai une

idée entierement claire, cette clarté me force à juger malgré moi ; je ne ſuis plus libre d'heſiter. Quand même cette clarté d'idée ne ſeroit qu'une illuſion, il faut que je me livre à elle. Je pouſſe le doute auſſi loin que je puis, mais je ne puis le pouſſer juſqu'à contredire mes idées claires. Qu'un autre encore plus incrédule & plus deffiant que moi, le pouſſe plus loin, je l'en deffie. Je le deffie de douter ſérieuſement de ſon exiſtence. Pour en douter il faudroit qu'il crût, qu'on peut penſer & n'être rien. La Raiſon n'a que ſes idées, elle n'a point en elle de quoi les combattre. Il faudroit qu'elle ſortît d'elle-même, & qu'elle ſe tournât contre elle-même pour ſe contredire. Quand même elle ne trouveroit point de quoi montrer la

certitude de ſes idées, elle n'a rien en elle qui puiſſe lui ſervir d'inſtrument pour ébranler ce que ſes idées lui repreſentent. Il eſt vrai encore une fois, qu'elle peut douter de ce que ſes idées lui propoſent comme douteux. Ce doute bien loin de combattre les idées, eſt au contraire une maniere très-exacte de les ſuivre & de s'y ſoûmettre. Mais pour les choſes qu'elles repreſentent clairement, on ne peut s'empêcher ni de les concevoir clairement, ni de les croire avec certitude.

Je conclus donc trois choſes ſur l'idée claire que j'ai de mon exiſtence par ma penſée; la premiere eſt, que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entierement claire; la ſeconde, que quand même nos idées ſeroient trompeuſes, Trois premieres veritez claires.

elles nous entraîneroient invinciblement toutes les fois qu'elles auroient cette clarté parfaite ; la troiſiéme, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires. Ce ſeroit douter ſans ſçavoir pourquoi, & ce doute n'auroit rien de vraiſemblable ; car toute l'étenduë de notre raiſon loin de nous révolter contre nos idées, ne conſiſte qu'à les conſulter comme une regle ſupérieure & immuable. Je ſçai bien que ceux qui ſe plaiſent à douter, confondront toûjours les idées entierement claires avec celles qui ne le ſont pas, & qu'ils ſe ſerviront d'exemples de certaines choſes, dont les idées ſont obſcures, & laiſſent une entiere liberté d'opinion, pour combattre la certitude des idées claires ſur leſ-

quelles on n'eſt point libre de douter. Mais je les convaincrai toûjours par leur propre experience, s'ils ſont de bonne foi. Pendant qu'ils douteront de tout, je les deffie de douter ſi ce qui doute en eux eſt un néant. Si la croïance que je ſuis, parce que je doute eſt une erreur, non-ſeulement c'eſt une erreur ſans remede; mais encore une erreur de laquelle la raiſon n'a aucun prétexte de ſe deffier.

Ce qui réſulte de tout ceci eſt, qu'il faut bien ſe garder de prendre une idée obſcure pour une idée claire, ce qui fait la précipitation des jugemens & l'erreur; mais auſſi qu'on ne doit & qu'on ne peut jamais ſérieuſement heſiter ſur les choſes que nos idées renferment clairement.

Ce que je viens de dire eſt Si les idées

clairs peuvent nous tromper.

peut-être une eſpece de lueur qui ſe preſente à moi dans cette abîme de tenebres où je ſuis enfoncé ; ce n'eſt peut-être point encore un vrai jour. Quelque envie que j'aïe de voir la lumiere, j'aime encore mieux la plus affreuſe obſcurité, qu'une lumiere fauſſe. Plus la verité eſt précieuſe, plus je crains de trouver ce qui lui reſſembleroit, & qui ne ſeroit pas elle-même. O verité, ſi vous êtes quelque choſe qui puiſſe m'entendre & me voir, écoutez mes deſirs ; voïez la préparation de mon cœur ; ne ſouffrez pas que je prenne votre ombre pour vous-même ; ſoïez jalouſe de votre gloire ; montrez-vous, il me ſuffira de vous voir : c'eſt pour vous autant que pour moi que je vous veux. Juſques à quand m'échaperez-vous ! Mais, que dis-je,

peut-

peut-être que la verité ne ſçauroit m'entendre. Il eſt vrai que ma raiſon ne me fournit aucun ſujet de douter ſur mes idées claires. Mais que ſçai-je ſi ma raiſon elle-même n'eſt point une fauſſe meſure pour meſurer toutes choſes ? Qui m'a dit que cette raiſon n'eſt point elle-même une illuſion perpetuelle de mon eſprit, ſéduit par un eſprit puiſſant & trompeur qui eſt ſupérieur au mien ? Peut-être que cet eſprit me repreſente comme clair ce qui eſt le plus abſurde. Peut-être que le néant eſt capable de penſer, & qu'en penſant je ne ſuis rien. Peut-être qu'une même choſe peut tout enſemble exiſter & n'exiſter pas. Peut-être que la partie eſt auſſi grande que le tout. Me voila rejetté dans une étrange incertitude & il ne m'eſt pas même per-

mis d'avoir impatience d'en ſortir, quelque violent que ſoit cet état ; puiſque mon impatience ſeroit une mauvaiſe diſpoſition pour connoître la verité. Examinons donc tranquillement ce que je viens de dire.

La raiſon n'a point d'autre regle que ſes idées.

Je fais une extrême difference entre mes opinions libres & variables, & mes idées claires que je ne ſuis jamais libre de changer. Si elles étoient fauſſes, il me ſeroit impoſſible de les redreſſer ; & alors je ſuis ſans reſſource dévoüé à l'erreur. Ceux même qui m'accuſeront de me tromper, ſi c'eſt une tromperie, ſont dans la neceſſité de ſe tromper toûjours auſſi-bien que moi. Cette erreur telle qu'on la ſuppoſe, n'eſt point un accident, c'eſt un état fixe où nous ſommes nez. C'eſt leur nature, c'eſt la mienne. Cette raiſon qui nous trom-

pe, n'eſt point une inſpiration étrangere ni quelque choſe du dehors, qui vienne porter la ſéduction au dedans de nous, ou qui nous pouſſe pour nous égarer. Cette raiſon trompeuſe eſt nous-mêmes; & s'il eſt vrai que nous ſoïons quelque choſe, nous ſommes préciſément cette raiſon qui ſe trompe, puiſque cette raiſon eſt le fond de notre nature même.

Il faudroit que l'Eſprit ſupérieur qui nous tromperoit, nous eût donné lui-même une nature fauſſe, toute tournée à l'erreur & incapable de la verité. Il faudroit qu'il nous eût donné, pour ainſi dire, une raiſon à l'envers, & qui s'attacheroit toûjours au contre-pied de la verité. Un Eſprit qui auroit fait le mien de la ſorte, ſeroit non-ſeulement ſupérieur mais tout-

Eſprit qui auroit fait une raiſon fauſſe, ſeroit Créateur & Tout-Puiſſant.

puiſſant ; car un Eſprit qui fait des eſprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux, mais qui y fait & qui y met tout ſuivant ſon deſſein, & qui fait à ſon gré une raiſon qui n'eſt point raiſon, une raiſon qui renverſe la raiſon même, doit être un Eſprit tout-puiſſant. Il faut qu'il ſoit Créateur & qu'il ait fait ſon ouvrage de rien : s'il avoit fait ſon ouvrage de quelque choſe, il auroit été aſſujetti à cette choſe dont il ſe ſeroit ſervi dans ſa production : ce qu'il auroit trouvé déja fait, auroit été dans la regle droite & primitive de la ſimple nature. Mais pour faire enſorte que tout ce qui eſt en nous, & que tout nous-même ne ſoit qu'erreur & illuſion, il faut, pour ainſi dire, qu'il n'ait rien pris dans la nature, & qu'il ait formé tout exprès de rien

un être tout nouveau qui ſoit l'antipode de la vraie raiſon. N'eſt-ce pas être Créateur ? n'eſt-ce pas être Tout-puiſſant ; j'oſe même dire qu'il ſeroit plus que tout-puiſſant. Je conçois que l'Etre & la Verité ſont la même choſe, enſorte qu'une choſe n'eſt qu'autant qu'elle eſt vraie, & qu'elle n'eſt vraie qu'autant qu'elle eſt. L'Etre intelligent ſuivant cette regle, n'a d'être qu'autant qu'il a d'intelligence : Donc ſi un eſprit n'étoit point intelligent, il ne pourroit pas être ; car il n'a d'autre être que ſon intelligence. Mais l'Intelligence elle-même, qui eſt-elle ? Qui dit intelligence, dit eſſentiellement la connoiſſance de quelque verité. Le pur néant ne ſçauroit être l'objet de l'intelligence ; on ne le conçoit point ; on n'en a point d'idée ; il ne peut

ſe repreſenter à l'eſprit. Si donc il n'y avoit dans toute la nature rien de vrai ni de réel qui répondît à nos idées, notre intelligence elle-même, & par conſéquent notre être, n'auroit rien de réel. Comme nous ne connoîtrions rien de veritable hors de nous ni en nous, nous ne ſerions auſſi rien de veritable nous-mêmes; nous ſerions un néant qui doute; nous ſerions un néant qui ne peut s'empêcher de ſe tromper, parce qu'il ne peut s'empêcher de juger; un néant qui agit toûjours, qui penſe & qui repenſe ſans ceſſe ſur ſa penſée; un néant qui ſe replie ſur lui-même; un néant qui ſe cherche, qui ſe trouve, & enfin qui s'échape à ſoi-même. Quel étrange néant! C'eſt ce néant monſtrueux qu'un Eſprit ſupérieur tromperoit. N'eſt-

ce pas être plus que tout-puiſſant d'agir ſur le néant, comme ſur quelque choſe de vrai & de réel. Bien plus, quel prodige de faire que le néant agiſſe, qu'il ſe croïe quelque choſe, & qu'il ſe diſe à lui-même comme à quelqu'un : Je penſe, donc je ſuis ; mais non, peut-être que je penſe ſans exiſter, & que je me trompe ſans être ſorti du néant.

Si cet Eſprit eſt tout-puiſſant, il ne peut donc m'avoir donné l'être qu'autant qu'il m'aura donné la vraie intelligence ; car il n'y a que le réel & le veritable qui ſoit intelligible. Ainſi ſuppoſé que je ſois quelque choſe, & quelque choſe d'intelligent ; un Créateur tout-puiſſant n'a pû me créer qu'en me rendant intelligent de la verité. Il n'eſt pas queſtion de ſçavoir s'il a voulu me tromper ou non : il a bien

pû me donner une intelligence bornée, & l'exclure de connoître les veritez infinies ; mais il n'a pû me donner quelque degré d'être intelligent, ſans me donner auſſi quelque degré d'intelligence de la verité. La Raiſon eſt, comme je l'ai déja dit pluſieurs fois, que le néant eſt auſſi incapable d'être connu, qu'il eſt incapable de connoître. Si je penſe, il faut que je ſois quelque choſe, & il faut que ce que je penſe ſoit quelque choſe auſſi. Ce que je dis d'un Etre tout-puiſſant, il faut à plus forte raiſon le dire du hazard. Supposé même que le hazard pût former un être intelligent, & faire par un aſſemblage fortuit, que ce qui ne penſoit point, commençât à penſer ; du moins il ne pourroit pas faire qu'un être qui penſeroit, pensât ſans penſer

rien de vrai : car le menſonge eſt un néant, & le néant n'eſt point l'objet de la penſée. On ne peut penſer qu'à l'Etre, & à ce qui eſt vrai ; car l'Etre & la Verité ſont la même choſe. On peut bien ſe tromper en partie, en joignant ſans raiſon des êtres ſeparez ; mais cette erreur eſt mélangée de verité, & il eſt impoſſible de ſe tromper en tout. Ce ſeroit ne plus penſer ; car la penſée ne ſubſiſteroit plus, ſi elle portoit entierement à faux, & ſi elle n'avoit aucun objet réel & veritable. Tout ſe réduit donc à ce deſeſpoir abſolu & à ce naufrage univerſel de la raiſon humaine, de dire : Une même choſe peut tout enſemble être & n'être pas ; penſer, & n'être rien ; penſer & ne penſer rien : ou bien il faut conclure qu'un premier Etre, quoique

tout-puissant, n'a pû nous donner l'intelligence à quelque degré, sans nous donner en même-tems quelque portion de verité intelligible pour objet de notre pensée.

Je sçai bien qu'après ce raisonnement, il reste toûjours à sçavoir, si nous pouvons penser sans être, & si une chose peut tout ensemble être & n'être pas: mais au moins il est manifeste, que si ces deux choses sont incompatibles, un premier Etre par sa toute-puissance n'a pû nous créer intelligens dans une entiere privation de la verité.

D'ailleurs, si cet Etre supérieur est créateur & tout-puissant, il faut qu'il soit infiniment parfait. Il ne peut être par-lui-même & pouvoir tirer quelque chose du néant, sans avoir en soi la plenitude de l'être, puis-

que l'être, la verité, la bonté, la perfection ne peuvent être qu'une même choſe. S'il eſt infiniment parfait, il eſt infiniment vrai : s'il eſt infiniment vrai, il eſt infiniment oppoſé à l'erreur & au menſonge. Cependant s'il avoit fait ma raiſon fauſſe & incapable de connoître la verité, il l'auroit fait eſſentiellement mauvaiſe ; & par conſequent il ſeroit mauvais lui-même, il aimeroit l'erreur, il en ſeroit la cauſe volontaire, & en me créant, il n'auroit eû d'autre fin que l'illuſion & la tromperie ; il faut donc ou qu'il ſoit incapable de me créer de la ſorte, ou qu'il n'exiſte point.

Je vois bien par mes ſonges, que je puis avoir été créé pour être quelquefois dans une illuſion paſſagere. Cette illuſion eſt plutôt une ſuſpenſion de ma rai-

Difference entre les penſées du ſommeil & celles de la veille.

ſon qu'une veritable erreur. Pendant cette illuſion je n'ai rien de libre : un moment après il me vient des penſées nettes, préciſes & ſuivies, qui ſont ſupérieures à celles du ſonge, & qui les font évanoüir. Ainſi cet état eſt bien appellé du nom d'illuſion paſſagere, & d'impuiſſance de raiſonner de ſuite. Mais ſi l'état de la veille me trompoit de même, ce ſeroit une choſe bien differente : ma raiſon ſeroit eſſentiellement fauſſe, parce que toutes mes idées qui ſont le fond de ma raiſon-même, & qui ſont immuables en moi, feroient le contre-pied de la veritable raiſon : ce ſeroit une erreur de nature & eſſentielle, de laquelle rien ne pourroit me tirer : il faudroit faire de moi un autre moi-même, & anéantir toutes mes idées pour me faire

concevoir la moindre verité; ou, pour mieux dire, cette nouvelle créature qui commenceroit à avoir quelque vérité, ne ſeroit rien moins que moi-même, elle ſeroit plutôt une nouvelle créature produite en ma place après mon anéantiſſement.

Je comprends bien qu'un Etre créateur & infiniment parfait, peut quelquefois ſuſpendre pour un peu de tems ma raiſon, en me donnant des perceptions confuſes qui s'effacent & ſe perdent les unes dans les autres, comme je l'éprouve dans mes ſonges. Ces erreurs paſſageres, ſi on peut les nommer ainſi, ſont bien-tôt corrigées par les penſées fixes, & par les reflexions de la veille : je ne ſçai même ſi on peut dire, que je faſſe aucun veritable jugement, ni par conſequent que je tombe réelle-

ment dans l'erreur pendant que je dors. J'avoüe qu'à mon réveil il me ſemble, que pendant mes ſonges j'ai jugé, j'ai raiſonné, j'ai craint, j'ai eſperé, j'ai aimé, j'ai haï, en conſéquence de mes jugemens ; mais peut-être que mes jugemens, non plus que les actes de ma volonté, n'ont point été veritables pendant que je dormois. Il peut ſe faire que des images empreintes dans mon cerveau pendant la journée, ſe ſont réveillées la nuit par le cours fortuit des eſprits. Ces images de mes penſées & de mes volontez de la veille étant ainſi excitées, ont fait une nouvelle trace qui a été accompagnée de perceptions confuſes, & de ſenſations paſſageres, ſans aucune reflexion ni jugement formel. A mon reveil je puis appercevoir ces nou-

velles traces des images faites pendant la veille, & croire que j'y ai joint dans mon ſonge les jugemens qu'elles préſentent, quoique je ne les aie pas joints réellement pendant mon ſommeil. Le ſouvenir n'eſt apparemment que la perception des traces déja faites; ainſi quand j'apperçois à mon reveil les traces renouvellées en dormant, je rappelle les jugemens du jour dont les images du ſonge de la nuit ſont compoſées, & par conſequent je puis bien croire me ſouvenir que j'ai jugé en dormant, quoique je n'aïe fait aucun jugement réel.

De plus, quand même j'aurois jugé & me ſerois réellement trompé pendant mes ſonges, je ne ſerois point ſurpris qu'un Etre infiniment parfait & veritable, eût permis que je me trompaſſe

pendant que je dors. Ces erreurs n'influent dans aucune action libre & raiſonnable de ma vie ; elles ne me font faire rien de méritoire ni de démeritoire ; elles ne ſont ni un abus de la raiſon, ni une oppoſition fixe à la verité ; elles ſont bien-tôt redreſſées par les jugemens que je fais quand je veille, & qui ſont ſuivis d'une volonté libre.

Je comprends que le premier Etre peut vouloir tirer la verité de l'erreur, comme tirer le bien du mal, en permettant que par la ſuſpenſion des eſprits je faſſe en dormant des ſonges trompeurs. Par cette experience il me montre de grandes veritez ; car qu'y a t-il de plus propre à montrer la foibleſſe de ma raiſon & le néant de mon eſprit, que de prouver cet égarement périodique & inévitable de mes penſées.

Sommeil propre à montrer la foibleſſe de la raiſon & le néant de notre être.

penſées. C'eſt un délire reglé qui tient près du tiers de ma vie, & qui m'avertit pour les deux autres tiers, que je dois me deffier de moi & rabaiſſer mon orgueil : il m'apprend que ma raiſon-même n'eſt pas à moi en propre, qu'elle m'eſt prêtée & retirée tour à tour, ſans que je puiſſe ni la retenir quand elle m'échappe, ni la rappeller quand elle eſt abſente, ni reſiſter à l'illuſion que ſon abſence cauſe en moi, ni même avoir par mon induſtrie aucune part à ſon retour. Voila un tems d'erreur bien emploïé, s'il me mene tout droit à me connoître & à me faire remonter à une ſageſſe ſans laquelle la mienne n'eſt que folie. Mais quelle comparaiſon peut-on faire de cette illuſion ſi paſſagere & ſi utile, avec un état d'erreur, d'où rien

ne me pourroit tirer, & où ma raiſon la plus évidente ſeroit par elle-même un fond inépuiſable de ſéduction & de menſonge? Une nature & une eſſence toute d'erreur, qui ſeroit un néant de raiſon, une nature toute fauſſe & toute mauvaiſe, ou pour mieux dire, qui ne ſeroit point une nature poſitive, mais un abſolu néant en toute maniere, ne peut jamais être l'ouvrage d'un Créateur tout bon, tout veritable & tout-puiſſant.

Douter des veritez évidentes; erreur auſſi grande que de croire legerement les veritez qui ne ſont pas évidentes.

Voila ce que ma raiſon me repreſente ſur elle-même; & voila ce que je trouve, ce me ſemble, clairement toutes les fois que je la conſulte. Le doute univerſel & abſolu dans lequel je m'étois retranché n'eſt-il pas plus ſur? Nullement. Car on ſe trompe autant à douter lorſqu'il ne faudroit plus douter. Douter, c'eſt

juger qu'il ne faut rien croire. Supposé qu'il faille croire quelque chose, & que j'hesite mal-à-propos, je me trompe en doutant de tout, & je suis en demeure à l'égard de la verité qui se presente à moi. Que feraije ! La derniere esperance m'est arrachée ; il ne me reste pas même la triste consolation d'éviter l'erreur en me retranchant dans le doute. Où suis-je ? que suis-je ? où est-ce que je vais ? où m'arreterai-je ? Mais comment puis-je m'arrêter. Si je renonce à ma raison, & si elle m'est suspecte, en ce qu'elle me presente le plus clair, je suis réduit à cette extremité de douter : si une même chose peut tout ensemble être & n'être pas, je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter. Dans une pente si effroïable, il faut que je tombe

jusqu'au fond de cet abîme. Encore si je pouvois y demeurer ? Mais cet abîme où je suis tombé me repousse, & le doute me paroît aussi sujet à l'erreur que mes anciennes opinions. Si un Etre tout-puissant, infiniment bon & veritable m'a fait pour connoître la verité par la raison droite qu'il ma donnée, je suis inexcusable de m'aveugler moi-même par un doute capricieux, & mon doute universel est un monstre : Si au contraire ma raison est fausse, je ne laisse pas d'être excusable en la suivant ; car que puis-je faire de mieux que de me servir fidelement de tout ce qui est en moi, pour tâcher d'aller droit à la verité ? M'est-il permis de me deffier sans aucun fondement ni interieur ni exterieur, de tout ce qui me paroît également dans tous les

tems, raiſon, certitude, évidence? Il vaut donc mieux ſuivre cette évidence qui m'entraîne neceſſairement, qui ne peut m'être ſuſpecte d'aucun côté, qui eſt conforme à tout ce que je puis concevoir de l'Etre tout-puiſſant qui peut m'avoir fait, enfin contre laquelle je ne ſçaurois trouver aucun fondement de doute ſolide, que de me livrer au doute vague qui peut être lui-même une erreur & une heſitation de mon foible eſprit, qui demeure incertain faute de ſçavoir ſaiſir la verité par une vûë ferme & conſtante.

Me voila donc enfin réſolu à croire que je penſe, puiſque je doute; & que je ſuis, puiſque je penſe; car le néant ne ſçauroit penſer, & une même choſe ne peut tout enſemble être & n'être pas. Ces veritez que je com-

mence à connoître, & dont la découverte a tant couté à mon eſprit, ſont en bien petit nombre. Si j'en demeure-là, je ne connois dans toute la nature que moi ſeul, & cette ſolitude me remplit d'horreur. De plus, ſi je me connois, je ne me connois guere. Il eſt vrai que je ſuis quelque choſe qui ſe connoit ſoi-même, & dont la nature eſt de connoître: Mais d'où eſt-ce que je viens ? eſt-ce du néant que je ſuis ſorti ? ou bien ai-je toûjours été ? qui eſt-ce qui a pû commencer en moi la penſée ? ce qu'il me ſemble voir au tour de moi, eſt-il quelque choſe? O Verité, vous commencez à luire à mes yeux. Je vois poindre un foible raïon de la lumiere naiſſante ſur l'horiſon au milieu d'une profonde & affreuſe nuit: achevez de percer mes tenebres ; dé-

broüillez peu à peu le cahos où je ſuis enfoncé. Il me ſemble que mon cœur eſt droit devant vous : je ne crains que l'erreur : je crains autant de reſiſter à l'évidence, & de ne pas croire ce qui mérite d'être crû, que de croire trop legerement ce qui eſt incertain. O Verité, venez à moi ; montrez-vous toute pure : que je vous voïe, & je ſerai raſſaſié en vous voïant.

Quatre premieres veritez certaines.

Tous mes ſoins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement pluſieurs veritez. La premiere eſt, que je penſe quand je doute. La ſeconde, que je ſuis un être penſant, c'eſt-à-dire, dont la nature eſt de penſer ; car je ne connois encore que cela de moi. La troiſiéme, d'où les deux autres premieres dépendent, eſt qu'une même choſe

ne peut tout enſemble exiſter & n'exiſter pas ; car ſi je pouvois tout enſemble être & n'être pas, je pourrois auſſi penſer & n'être pas. La quatriéme, que ma raiſon ne conſiſte que dans mes idées claires, & qu'ainſi je puis affirmer d'une choſe tout ce qui eſt clairement renfermé dans l'idée de cette choſe-là ; autrement je ne pourrois conclure que je ſuis, puiſque je penſe. Ce raiſonnement n'a aucune force, qu'à cauſe que l'exiſtence eſt clairement renfermée dans l'idée de la penſée. Penſer eſt une action & une maniere d'être, donc il eſt évident par cet exemple, qu'on peut aſſurer d'une choſe tout ce qui eſt clairement renfermé dans ſon idée : heſiter encore là-deſſus, ce n'eſt plus exactitude & force d'eſprit, pour douter de ce qui eſt

eſt douteux, c'eſt legereté & irréſolution ; c'eſt inconſtance d'un eſprit flotant qui ne ſçait rien ſaiſir par un jugement ferme, qui n'embraſſe ni ne ſuit rien, à qui la verité connuë échappe, & qui ſe laiſſe ébranler contre ſes plus parfaites convictions, par toutes ſortes de penſées vagues.

Ce fondement immobile étant poſé, je me réjoüis de connoître quelque verité, c'eſt-là mon veritable bien ; mais je ſuis bien pauvre, mon eſprit ſe trouve retreci dans quatre veritez ; je n'oſerois paſſer au de-là ſans crainte de tomber dans l'erreur. Ce que je connois n'eſt preſque rien ; ce que j'ignore eſt infini : mais peut-être que je tirerai inſenſiblement du peu que je connois déja, quelque nouvelle connoiſſance de cet infini qui

m'eſt juſques ici inconnu.

Je connois ce que j'appelle moi qui penſe, & à qui je donne le nom d'eſprit. Hors de moi je ne connois encore rien : je ne ſçai encore s'il y a d'autre eſprit que le mien, ni s'il y a des corps. Il eſt vrai que je crois appercevoir un corps, c'eſt-à-dire, une étenduë qui m'eſt propre, que je remuë comme il me plaît, & dont les mouvemens me cauſent de la douleur ou du plaiſir. Il eſt vrai auſſi que je crois voir d'autres corps à peu près ſemblables au mien, dont les uns ſe meuvent, & les autres ſont immobiles autour de moi ; mais je me tiens ferme à ma regle inviolable, qui eſt de ſuſpendre mon jugement ſur les choſes que je ne connois pas encore évidemment. Non-ſeulement tous ces corps, qu'il me ſemble appercevoir, tant

le mien que les autres ; mais encore tous les esprits qui me paroissent en societé avec moi, qui me communiquent leurs pensées, & qui sont attentifs aux miennes, tous ces êtres, dis-je, peuvent n'avoir rien de réel, & n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entiere au dedans de moi seul: Peut-être suis-je moi seul toute la nature ? N'ai-je pas l'experience que quand je dors, je crois voir, entendre, toucher, flairer, goûter, ce qui n'est point & ne sera jamais. Tout ce qui me frappe pendant mon songe, je le porte au dedans de moi ; & au dehors, il n'y a rien de vrai. Ni les corps que je m'imagine sentir, ni les esprits que je me represente en societé de pensée avec le mien, ne sont ni esprits ni corps ; ils ne sont, pour ainsi dire, que mon erreur. Qui me répondra enco-

re une fois, qui m'assure que ma vie entiere ne soit point un songe & un charme que rien ne peut rompre ? Il faut donc par necessité suspendre encore mon jugement sur tous ces êtres qui me sont suspects de fausseté. Etant ainsi comme repoussé par tout ce que je m'imagine connoître au dehors de moi, je rentre au dedans ; & je suis encore étonné dans cette solitude au fond de moi-même ; je me cherche ; je m'étudie ; je vois bien que je suis, mais je ne sçai, ni comment je suis, ni si j'ai commencé à être, ni par où j'ai pû exister. O prodige ! je ne suis sûr que de moi-même ; & ce Moi où je me renferme, m'étonne, me surpasse, me confond, & m'échappe dès que je prétends le tenir. Me suis-je fait moi-même ? Non ; car pour faire il faut

être ; le néant ne fait rien, donc pour me faire, il auroit fallu que j'euſſe été avant que d'être, ce qui eſt une manifeſte contradiction. Ai-je toûjours été ? ſuis-je par moi-même ? Il me ſemble que je n'ai pas toûjours été ; je ne connois mon être que par la penſée, & je ſuis un être penſant. Si j'avois toûjours été, j'aurois toûjours penſé ; ſi j'avois toûjours penſé, ne me ſouviendrois-je point de mes penſées ? Ce que j'appelle memoire, c'eſt ce qui fait connoître ce que l'on a penſé autrefois. Mes penſées ſe replient ſur elles-mêmes ; en ſorte qu'en penſant je m'apperçois que je penſe, & ma penſée ſe connoît elle-même ; il m'en reſte une connoiſſance après même qu'elle eſt paſſée, qui fait que je la trouve quand il me plaît ; & c'eſt ce que j'appelle

ſouvenir. Il y a donc bien de l'apparence que ſi j'avois toûjours penſé, je m'en ſouviendrois. Il peut neanmoins ſe faire que quelque cauſe inconnuë & étrangere, quelque Etre puiſſant & ſupérieur au mien, auroit agi ſur le mien pour lui ôter la perception de ſes penſées anciennes, & auroit produit en moi ce que j'appelle oubli. J'éprouve en effet que quelques-unes de mes penſées m'échappent, en ſorte que je ne les retrouve plus. Il y en a même quelques-unes qui ſe perdent tellement, qu'à cet égard-là je ne penſe point d'avoir jamais penſé. Mais, quel ſeroit cet Etre étranger & ſupérieur au mien qui auroit empêché ma penſée de ſe replier ainſi ſur elle-même & de s'appercevoir de ſon exiſtence, comme elle le fait natu-

rellement ? Dans cette incertitude je ſuſpends mon jugement ſuivant ma regle, & je me tourne d'un autre côté par un chemin plus court. Suis-je par moi-même, ou ſuis-je par autrui ? Si je ſuis par moi-même, il s'enſuit que j'ai toûjours été ; car je porte, pour ainſi dire, au dedans de moi eſſentiellement la cauſe de mon éxiſtence : ce qui me fait éxiſter aujourd'hui a dû me faire éxiſter éternellement & d'une maniere immuable. Si au contraire je ſuis par autrui d'une maniere variable & empruntée, cet autrui quel qu'il ſoit m'a fait paſſer du néant à l'être.

Qui dit, un paſſage du néant à l'être, dit, une ſucceſſion dans laquelle on commence à être, & où le néant précéde l'éxiſtence. Tout conſiſte donc à examiner ſi je ſuis par moi-même : ou non.

L'être, la verité & la bonté ne sont que la même chose.

Pour faire cet examen, je ne puis manquer en m'attachant à une de mes principales regles qui est comme la clef universelle de toute verité ; qui est de consulter mes idées & de n'affirmer que ce qu'elles renferment clairement.

Pour démêler ceci, j'ai besoin de rassembler certaines choses qui me paroissent claires. L'être, la Verité, & la Bonté ne sont qu'une même chose ; en voici la preuve. La bonté & la verité ne peuvent convenir au néant ; car le néant, ne peut jamais être ni vrai ni bon à aucun degré : donc la verité & la bonté ne peuvent convenir qu'à l'être. Pareillement l'être ne peut convenir qu'à ce qui est vrai ; car ce qui est entierement faux, n'est rien ; & ce qui est faux en partie, n'éxiste aussi qu'-

en partie. Il en eſt de même de la bonté : Ce qui n'eſt qu'un peu bon, n'a qu'un peu d'être ; ce qui eſt meilleur, eſt davantage ; ce qui n'a aucune bonté, n'a aucun être. Le mal n'eſt rien de réel ; il n'eſt que l'abſence du bien, comme une ombre n'eſt qu'une abſence de la lumiere. Il eſt vrai qu'il y a certaines choſes très-réelles & très-poſitives, que l'on nomme mauvaiſes, non à cauſe de leur nature réelle & veritable qui eſt bonne en elle-même, en tout ce qu'elle contient ; mais par la privation de certains biens qu'elles devroient avoir & qu'elles n'ont pas. Je ne ſçaurois donc me tromper en croïant, que la verité & la bonté ne ſont que l'être. La bonté & la verité étant réelles, & n'y aïant point d'autre réalité que l'être, il s'enſuit clairement qu'-

être vrai, être bon, être ſimplement, c'eſt la même choſe. Mais comme je puis concevoir qu'une ſoit choſe plus au moins, je la puis concevoir auſſi plus ou moins vraie, plus ou moins bonne.

Premiere preuve de l'Exiſtence de Dieu.

Ces principes poſez, je reviens à l'être qui ſeroit par lui-même; & je trouve qu'il ſeroit dans la ſuprême perfection. Ce qui a l'être par ſoi, eſt éternel & immuable; car il porte toûjours également dans ſon propre fonds la cauſe & la neceſſité de ſon éxiſtence. Il ne peut rien recevoir de dehors: ce qu'il recevroit de dehors ne pourroit jamais faire une même choſe avec lui, ni par conſéquent le perfectionner; car ce qui eſt d'une nature communiquée & variable, ne peut jamais faire un même être avec ce qui eſt par ſoi & incapable de changemens: la

Etre par ſoi, eſt ſouverainement parfait.

distance & la disproportion entre de telles parties seroit infinie ; donc elles ne pourroient jamais entre-elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajoûter à sa verité, à sa bonté, & à sa perfection. Il est par lui-même tout ce qu'il peut être ; & il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Etre ainsi, c'est éxister au suprême degré de l'être ; & par consequent au suprême degré de verité & de perfection.

Donnez-moi un être communiqué & dépendant, & concevez-le à l'infini aussi parfait qu'il vous plaira, il demeurera toûjours infiniment au dessous de celui qui est par lui-même. Quelle comparaison entre un être emprunté, changeant, susceptible de perdre & de recevoir, qui est sorti du néant, & qui est prêt à y retomber, avec un

être neceſſaire, indépendant, immuable, qui ne peut dans ſon indépendance rien recevoir d'autrui, qui a toûjours été, qui ſera toûjours, & qui trouve en ſoi tout ce qu'il doit être.

Puiſque l'être qui eſt par lui-même, ſurpaſſe tellement la perfection de tout être créé qu'on puiſſe concevoir en montant juſques à l'infini; il s'enſuit qu'un être qui eſt par lui-même, eſt au ſuprême degré d'être; & par conſéquent infiniment parfait dans ſon eſſence.

Il reſte à ſçavoir, ſi ce que j'appelle Moi, qui penſe, qui raiſonne, & qui ſe connoît ſoi-même, eſt cet être immuable, qui ſubſiſte par lui-même, ou non. Ce que j'appelle Moi, ou mon eſprit, eſt infiniment éloigné de l'infinie perfection. J'ignore, je me trom-

pe, je me détrompe, du moins je m'imagine me détromper ; je doute, & ſouvent le doute qui eſt une imperfection eſt le meilleur parti pour moi. Quelquefois j'aime mes erreurs, je m'y obſtine & je crains de m'en détromper ; je tombe dans la mauvaiſe foi, & je dis le contraire de ce que je penſe ; je reçois l'inſtruction d'autrui ; on me reprend, on a raiſon de me reprendre, je reçois donc la verité d'autrui : Mais ce qui eſt bien plus encore ; je veux, je ne veux pas ; ma volonté eſt variable, incertaine, contraire à elle-même. Puis-je me croire ſouverainnement parfait parmi tant de changemens & de défauts ; parmi tant d'ignorances & d'erreurs involontaires & même volontaires ? S'il eſt manifeſte que je ne ſuis point infiniment par-

fait, il eſt manifeſte auſſi que je ne ſuis point par moi-même. Si je ne ſuis point par moi-même, il faut que je ſois par autrui; car j'ai déja reconnu clairement que je n'ai pû me produire moi-même. Si je ſuis par autrui, il faut que cet autrui qui m'a fait paſſer du néant à l'être, ſoit par lui-même, & par conſéquent infiniment parfait. Ce qui fait paſſer une choſe du néant à l'être, non-ſeulement doit avoir l'être par ſoi-même, mais encore une puiſſance infinie de le communiquer; car il y a une diſtance infinie depuis le néant juſqu'à l'éxiſtence. Si quelque choſe pouvoit ajoûter à l'infini, il faut avoüer que la fecondité de créer ajoûteroit infiniment à la perfection infinie de l'être qui eſt par lui-même: donc cet être qui eſt par lui-mê-

me & par qui je ſuis, eſt infiniment parfait & c'eſt ce qu'on appelle Dieu. Toutes ces propoſitions ſont claires, & rien ne me peut arrêter dans leur enchaînement. Car de quoi douterai-je ? N'eſt-il pas vrai que ce qui eſt par ſoi-même, eſt pleinement & parfaitement ? c'eſt ſans doute, s'il eſt permis de parler ainſi, le plus être de tous les êtres, & par conſéquent infiniment parfait. Mon eſprit n'eſt donc point par ſoi-même, car il n'eſt point dans cette infinie perfection ; en le reconnoiſſant je ne dois point craindre de me tromper ; & je me tromperois bien groſſierement ſi peu que j'en doutaſſe ? Il eſt donc indubitable, que je ne ſuis point par moi-même, & que je ſuis par autrui. Encore une fois, cet autrui, s'il eſt lui-même ſorti du néant,

n'a pû m'en tirer : ce qui n'a l'être que par autrui, ne peut le garder par soi-même, bien loin de le pouvoir donner à qui ne l'a pas. Faire que ce qui n'étoit pas, commence à être, c'est disposer de l'être en propre, & avoir la puissance infinie ; car on ne peut concevoir nulle puissance infinie en aucun degré, qui ne soit au dessous de celle-là. Donc l'être par qui je suis, est au suprême degré d'être & de puissance ; il est infiniment parfait, & je ne vois plus rien qui me donne le moindre prétexte de doute.

Voila donc enfin le premier raïon de verité qui luit à mes yeux. Mais quelle verité ! celle du premier Etre. O Verité plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir ! Verité qui me tient lieu

lieu de toutes les autres : Non je n'ignore plus rien, puiſque je connois ce qui eſt tout ; & que tout ce qui n'eſt pas lui, n'eſt rien. O Verité univerſelle, infinie, immuable ; c'eſt donc vous-même que je connois ; c'eſt vous qui m'avez fait, & qui m'avez fait par vous-même. Je ſerois comme ſi je n'étois pas, ſi je ne vous connoiſſois point : Pourquoi vous ai-je ſi long-tems ignoré ? Tout ce que j'ai crû voir ſans vous, n'étoit point veritable, car rien ne peut avoir aucun degré de verité que par vous ſeule, ô Verité premiere ! Je n'ai vû juſques-ici que des ombres ; ma vie entiere n'a été qu'un ſonge. J'avoüe que je connois juſques à preſent peu de veritez : mais ce n'eſt pas la multitude que je cherche. O Verité précieuſe, ô Verité feconde, ô

Verité unique : en vous ſeule je trouve tout, & ma curioſité s'épuiſe ; de vous ſortent tous les êtres comme de leur ſource ! En vous je trouve la cauſe immédiate de tout : votre puiſſance qui eſt ſans bornes m'abſorbe tout entier dans ſa contemplation. Je tiens la clef de tous les myſteres de la nature, dès que je découvre ſon auteur. O merveille qui m'explique toutes les autres ! vous êtes incompréhenſible ; mais vous me faites tout comprendre : vous êtes incompréhenſible, & je m'en réjoüis. Votre infini m'étonne & m'accable, c'eſt ma conſolation ; je ſuis ravi que vous ſoïez ſi grand que je ne puiſſe vous voir tout entier ; c'eſt à cet infini que je vous reconnois pour l'être qui m'a tiré du néant. Mon eſprit ſuccombe ſous tant de majeſté ;

heureux de baiſſer les yeux, ne pouvant ſoûtenir par mes regards l'éclat de votre gloire.

Seconde preuve de l'Exiſtence de Dieu.

Toutes les choſes que j'ai déja remarquées, me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini, & d'une infinie perfection. Il eſt vrai que je ne ſçaurois épuiſer l'infini ni le comprendre, c'eſt-à-dire, le connoître autant qu'il eſt intelligible. Je ne dois pas m'en étonner, car j'ai déja reconnu que mon intelligence eſt finie; par conſéquent elle ne ſçauroit égaller ce qui eſt infiniment intelligible. Il eſt néanmoins conſtant que j'ai une idée préciſe de l'infini: je diſcerne trés-nettement ce qui lui convient, & ce qui ne lui convient pas: Je n'heſite jamais à en exclure toutes les proprietez des nombres & des quantitez finies. L'idée même que j'ai de l'infini

Nous avons l'idée de l'infini; & c'eſt un Etre infini qui peut ſeul nous la donner.

n'eſt ni confuſe ni négative ; car ce n'eſt point en excluant indéfinitivement toutes bornes, que je me repreſente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute ſimple ; au contraire qui nie cette négation, affirme quelque choſe de très-poſitif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paroiſſe dans ma langue un terme négatif, & qu'il veuille dire non fini, eſt néanmoins très-poſitif. C'eſt le mot de fini, dont le vrai ſens eſt très-négatif. Rien n'eſt ſi négatif qu'une borne : car qui dit borne, dit négation de toute étenduë ulterieure. Il faut donc que je m'accoûtume à regarder toûjours le terme de fini comme étant négatif : par conſéquent celui d'infini eſt très-poſitif. La négation redoublée vaut une affirmation ; d'où il s'enſuit que la négation abſo-

Idée de l'infini très-poſitif.

luë de toute négation, eſt l'expreſſion la plus poſitive qu'on puiſſe concevoir, & la ſuprême affirmation; donc le terme d'infini eſt infiniment affimatif par ſa ſignification, quoiqu'il paroiſſe négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois eſt ſi précis & ſi poſitif, qu'il eſt impoſſible de me faire jamais prendre aucun autre choſe pour celle-là. Donnez-moi une choſe finie auſſi prodigieuſe qu'il vous plaira; faites en ſorte qu'à force de ſurpaſſer toute meſure ſenſible, elle devienne comme infinie à mon imagination: elle demeure toûjours finie à mon eſprit: J'en conçois la borne lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle eſt, mais je ſçai clairement qu'elle eſt; & loin qu'elle ſe confonde avec l'infini

je conçois avec évidence qu'elle eſt encore infiniment diſtante de l'idée que j'ai de l'infini veritable. Que ſi on me vient parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui eſt infini & ce qui eſt borné, je répondrai que cet indéfini ne peut ſignifier rien, à moins qu'il ne ſignifie quelque choſe de veritablement fini dont les bornes échapent à l'imagination ſans échapper à l'eſprit. Mais enfin tout ce qui n'eſt point préciſement l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il ſoit, eſt infiniment éloigné de lui reſſembler. Non-ſeulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie : Parfait & bon c'eſt la même choſe. La bonté & l'être ſont encore la même choſe. Etre infiniment bon & parfait, c'eſt être infiniment. Il eſt certain

que je conçois un être infini & infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, & je ne me laisserois non plus ébloüir à une perfection indéfinie, qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, & je ne me trompe point en le disant, que je porte toûjours au dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me represente une chose infinie. Où l'ai-je prise cette idée qui est si fort au dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparoître à mes propres yeux, qui me rend l'infini present ? d'où vient-elle ? où l'ai-je prise ? Dans le néant. Rien de ce qui est fini ne peut me la donner ; car le fini ne represente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit,

D'où vient l'idée de l'infini.

ne peut me donner l'idée du vrai infini ; comment eſt-ce que le néant me la donneroit ? Il eſt manifeſte d'ailleurs que je n'ai pû me la donner moi-même ; car je ſuis fini comme toutes les autres choſes dont je puis avoir quelque idée. Bien loin que je puiſſe comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de veritable ; je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi, ait pû imprimer en moi qui ſuis borné, une image reſſemblante à la nature infinie : Il faut donc que l'idée de l'infini me ſoit venuë du dehors ; & je ſuis même bien étonné qu'elle ait pû y entrer. Encore une fois : D'où me vient-elle cette merveilleuſe repreſentation de l'infini, qui tient de l'infini même, & qui ne reſſemble à rien de fini ? Elle eſt en moi ; elle eſt

plus

plus que moi ; elle me paroît tout, & moi rien. Je ne puis l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire ; Elle est en moi : Je ne l'y ai pas mise : Je l'y ai trouvée ; & je ne l'y ai trouvée, qu'à cause qu'elle y étoit déja avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable lors même que je n'y pense pas & que je pense à autre chose. Je la retrouve toutes les fois que je la cherche ; & elle se presente souvent quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi ; c'est moi qui dépend d'elle. Si je m'égare, elle me rapelle, elle me corrige, elle redresse mes jugemens ; & quoique je l'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle ; c'est elle qui me juge, & qui me corrige.

Si ce que j'apperçois, est l'in-

fini présent à mon esprit, cet être infiniment parfait est donc: Si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, & n'en peut être la vraïe représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini, ait quelque chose d'infini pour lui ressembler & pour le représenter. Cette image de la divinité même sera donc un second Dieu, semblable au premier en perfection infinie: comment sera-il reçû & contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner? Se sera-t-elle fait elle-même l'image infinie de l'infini? N'auroit-elle ni original, sur le-

quel elle ſoit faite, ni cauſe réelle qui l'ait produite ? Où en ſommes-nous ? & quel amas d'extravagances ! Il faut donc conclure invinciblement, que c'eſt l'Etre infiniment parfait qui ſe rend preſent à mon eſprit, quand je le conçois.

Je l'avois déja trouvé lorſque j'ai reconnu qu'il y a neceſſairement dans la nature un Etre qui eſt par lui-même, & par conſéquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne ſuis point cet être, parce que je ſuis infiniment au deſſous de l'infinie perfection. J'ai reconnu qu'il eſt hors de moi, & que je ſuis par lui. Maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faiſant concevoir une perfection infinie ſur laquelle je ne puis me méprendre ; car quel-

que perfection bornée qui se presente à moi, je n'hesite point: sa borne fait aussi-tôt que je la rejette, & je lui dis dans mon cœur: Vous n'êtes point mon Dieu: Vous n'êtes point infiniment parfait: Vous n'êtes point par vous-même: Quelque perfection que vous aïez, il y a un point & une mesure, au de-là de laquelle vous n'avez plus rien & vous n'êtes rien. Il n'en est pas de même de mon Dieu qui est tout: Il est, & il ne cesse point d'être; Il est, & il n'y a pour lui, ni degré, ni mesure: Il est, & rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois, & puisque je le conçois, il est; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vû, ne peut être que par lui. Mais ce qui est étonnant & incomprehensible,

c'eſt que moi, foible, borné, defectueux ; je puis le concevoir. Il faut qu'il ſoit non-ſeulement l'objet de ma penſée, mais encore la cauſe qui me fait penſer ; comme il eſt la cauſe qui me fait être, & qu'il éleve ce qui eſt fini à penſer l'infini. Voila le prodige que je porte toûjours au dedans de moi. Je ſuis un prodige moi-même. N'étant rien ; du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, paſſager, je tiens de l'infini & de l'immuable que je conçois : par-là je ne puis me comprendre moi-même ; j'embraſſe tout & je ne ſuis rien ; je ſuis un rien qui connoît l'infini : les paroles me manquent pour m'admirer & me mépriſer tout enſemble. O Dieu ! ô le plus Etre de tous les Etres ; O Etre devant qui je ſuis comme ſi je n'étois pas !

Vous vous montrez à moi : Et rien de tout ce qui n'eſt pas vous, ne peut vous reſſembler. Je vous vois ; c'eſt vous-même : & ce raïon qui part de votre face, raſſaſie mon cœur, en attendant le plein jour de la verité.

Mais la regle fondamentale de toute certitude que j'ai poſée d'abord, me découvre évidemment la verité du premier être. J'ai dit que ſi la Raiſon eſt raiſon, elle ne conſiſte que dans la ſimple & fidelle conſultation de mes idées. Je ne ſçaurois juger d'elle, & je juge de tout par elle. Si quelque choſe me paroît certain & évident, c'eſt que mes idées me le repreſentent comme tel, & je ne ſuis plus libre d'en douter. Si au contraire quelque choſe me paroît faux & abſurde, c'eſt que mes idées y répugnent. En un mot, dans tous

mes jugemens soit que j'affirme ou que je nie, c'est toûjours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc ou renoncer pour jamais à toute raison, ce que je ne suis pas libre de faire, ou suivre mes idées claires sans crainte de me tromper.

Ce que c'est que le sens commun.

Quand j'examine si le néant peut penser, au lieu de l'examiner sérieusement, il me prend envie de rire. D'où cela vient-il? C'est que l'idée de la pensée renferme clairement quelque chose de positif & de réel, qui ne convient qu'à l'être. La seule attention à cette idée porte un ridicule manifeste dans ma question. Il en est de même de certaines autres questions. Demandez à un enfant de quatre ans, si la table de la chambre où il est se promene d'elle-même, &

si elle se joüe comme lui ; au lieu de répondre il rira.

Demandez à un laboureur bien grossier, si les arbres de son champ ont de l'amitié pour lui ? Si ses vaches lui ont donné conseil dans ses affaires domestiques ? si sa charuë a bien de l'esprit ? Il répondra que vous vous mocquez de lui. En effet toutes ces questions ont un ridicule qui choque même le laboureur le plus ignorant, & l'enfant le plus simple. En quoi consiste ce ridicule ? à quoi précisément se réduit-il ? A choquer le sens commun, dira quelqu'un. Mais qu'est-ce que le sens commun ? N'est-ce pas les premieres notions que tous les hommes ont également des mêmes choses. Ce sens commun qui est toûjours & par tout le même ; qui prévient tout examen, qui rend

l'examen même de certaines queſtions ridicule ; qui fait que malgré ſoi on rit au lieu d'examiner ; qui réduit l'homme à ne pouvoir douter quelque effort qu'il fît pour ſe mettre dans un vrai doute : ce ſens commun qui eſt celui de tout homme ; ce ſens qui n'attend que d'être conſulté ; qui ſe montre au premier coup d'œil, & qui découvre auſſi-tôt l'évidence ou l'abſurdité de la queſtion ; n'eſt-ce pas ce que j'appelle mes idées ? Les voila donc ces idées ou notions generales, que je ne puis ni contredire, ni examiner ; ſuivant leſquelles au contraire j'examine & je décide tout ; en ſorte que je ris au lieu de répondre toutes les fois qu'on me propoſe ce qui eſt clairement oppoſé à ce que ces idées immuables me repreſentent.

Ce principe eſt conſtant, & il n'y auroit que ſon application qui pourroit être fautive : c'eſt-à-dire, qu'il faut ſans heſiter ſuivre toutes mes idées claires ; mais qu'il faut bien prendre garde de ne prendre jamais pour idée claire, celle qui renferme quelque choſe d'obſcur. Auſſi veux-je ſuivre exactement cette regle dans les choſes que je vais méditer.

Troiſiéme preuve de l'Exiſtence de Dieu par l'idée de l'être neceſſaire.

J'ai déja reconnu que j'ai l'idée d'un Etre infiniment parfait. J'ai vû que cet être eſt par lui-même, ſuppoſé qu'il ſoit ; qu'il eſt neceſſairement ; qu'on ne ſçauroit jamais le concevoir que comme éxiſtant, parce que l'on conçoit que ſon eſſence eſt d'exiſter toûjours par ſoi-même. Si on ne le peut concevoir que comme éxiſtant, parce que l'éxiſtence eſt renfermée dans ſon

essence, on ne sçauroit jamais le concevoir comme n'éxistant pas actuellement, & n'étant que simplement possible. Le mettre hors de l'existence actuelle au rang des choses purement possibles, c'est anéantir son idée; c'est changer son essence; par conséquent ce n'est plus lui; c'est prendre un autre être pour lui, afin de pouvoir s'en imaginer ce qui ne peut jamais lui convenir; c'est détruire la supposition; c'est se contredire soi-même. Il faut donc ou nier absolument que nous aïons aucune idée d'un être necessaire & infiniment parfait, ou reconnoître que nous ne le sçaurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle, qui fait son essence. S'il est donc vrai que nous le concevions, & si nous ne pouvons le concevoir qu'en cette maniere, je dois con-

clure suivant ma regle sans crainte de me tromper, qu'il éxiste toûjours actuellement.

1°. Il est certain que j'ai une idée de cet être, puisqu'il faut necessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être, il faut que j'aie reçû l'éxistence par lui. Non-seulement je le conçois, mais encore je vois évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout soit necessaire, ou qu'un seul être necessaire ait fait tous les autres : mais dans l'une & dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toûjours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être necessaire. Je conçois cet être, & sa necessité.

2°. L'idée que j'en ai, renferme clairement l'éxistence actuelle. Je ne le distingue de tout

autre être que par-là. Ce n'eſt que par cette exiſtence actuelle que je le conçois. Otez-là lui, il n'eſt plus rien : Laiſſez-là lui, il demeure tout. Elle eſt donc clairement renfermée dans ſon eſſence, comme l'exiſtence eſt renfermée dans la penſée. Il n'eſt pas plus vrai de dire, que qui dit penſer, dit être ; que qui dit être par ſoi-même, dit eſſentiellement une exiſtence actuelle & neceſſaire. Donc il faut affirmer de la ſimple idée de l'être infiniment parfait, ſon exiſtence actuelle ; de même que j'affirme mon actuelle exiſtence, de ma penſée actuelle.

On me dira peut-être, que c'eſt un ſophiſme. Il eſt vrai, dira quelqu'un, que cet être exiſte neceſſairement, ſuppoſé qu'il exiſte : Mais comment ſçaurons-nous s'il exiſte effecti-

vement? Quiconque me fera cette objection, n'entend ni l'état de la question, ni la valeur des termes. Il est question ici de juger de l'éxistence de Dieu, comme nous sommes obligez de juger par rapport à tous les autres êtres, des qualitez qui conviennent ou ne conviennent pas à leur essence. Si l'éxistence actuelle est aussi inséparable de l'essence de Dieu, que la raison, par exemple, est inséparable de l'homme; il faut conclure que Dieu éxiste essentiellement, avec la même certitude que l'on conclud, que l'homme est essentiellement raisonnable.

Quand on a vû clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puerilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit

raiſonnable ; mais on conclud abſolument & ſerieuſement qu'il ne peut jamais être que raiſonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'exiſtence actuelle eſt eſſentielle à l'être neceſſaire & infiniment parfait que nous concevons, il n'eſt plus tems de s'arrêter ; il faut neceſſairement achever d'aller juſques au bout : en un mot, il faut conclure que cet être éxiſte actuellement & eſſentiellement ; en ſorte qu'il ne ſçauroit jamais n'éxiſter pas. Que ſi ce raiſonnement abſtrait de toutes les choſes ſenſibles échappe à quelques eſprits par ſon extrême ſimplicité, & ſon abſtraction ; loin de diminuer ſa force ; cela l'augmente ; car il n'eſt fondé ſur aucunes des choſes qui peuvent ſervir les ſens ou l'imagination : tout s'y réduit à

deux regles ; l'une de pure metaphisique que nous avons déja admise, qui est de consulter nos idées claires & immuables ; l'autre est de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate & d'affirmer précisement d'une chose ce que son idée claire renferme.

Ainsi ce qui arrête pour une conclusion si évidente en elle-même quelques esprits, c'est qu'ils ne sont point accoûtumez à raisonner certainement sur ce qui est abstrait & insensible ; c'est qu'ils tombent dans un préjugé d'habitude, qui est de raisonner sur l'Existence de Dieu, comme ils raisonnent sur les qualitez des créatures ; ne voyant pas combien leur sophisme est absurde. Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on raisonne sur l'intelligence qui est essentielle

essentielle à l'homme : l'existence de l'homme n'est pas nécessaire ; mais supposé qu'elle le soit, il lui est essentiel d'être intelligent. Donc on peut affirmer en tout tems de l'homme, que c'est un être intelligent quand il existe. Pour Dieu ; l'existence actuelle lui est essentielle, donc il faut toûjours affirmer de lui, non pas qu'il existe actuellement supposé qu'il existe, ce qui seroit ridicule & identique, pour parler comme l'Ecole ; mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer, & que la sienne emporte l'existence actuelle. Si on étoit ferme à contempler les choses abstraites qui sont évidentes par elles-mêmes, on riroit autant de ceux qui doutent là dessus, qu'un enfant rit quand on lui demande, si la table se joüe avec lui ; si

une pierre lui parle ; si sa poupée a bien de l'esprit.

Il est donc vrai, ô mon Dieu, que je vous trouve de tous côtez. J'avois déja vû, qu'il falloit dans la nature un Etre necessaire & par lui-même ; que cet Etre étoit necessairement parfait & infini ; que je n'étois point cet être, & que j'avois été fait par lui : C'étoit déja vous reconnoître & vous avoir trouvé. Mais je vous retrouve encore par un autre endroit : Vous sortez, pour ainsi dire, du fond de moi même par tous les côtez. Cette idée que je porte au dedans de moi d'un Etre necessaire & infiniment parfait, que dit-elle, si je l'écoute au fond de mon cœur? Qui l'y a mise si ce n'est vous? Qui peut-elle représenter si ce n'est vous? Le mensonge est le néant ; pourroit-il me repre-

ſenter une ſuprême & univerſelle verité ? Cette idée infinie de l'infini dans un eſprit borné, n'eſt-elle pas le ſceau de l'ouvrier tout-puiſſant qu'il a imprimé ſur ſon ouvrage ?

De plus, cette idée ne m'aprend-elle pas que vous êtes toûjours actuellement & neceſſairement ; comme mes autres idées m'apprennent ce que d'autres choſes peuvent être par vous, ou n'être point, ſuivant qu'il vous plaît ? Je vois auſſi évidemment votre éxiſtence neceſſaire & immuable, que je vois la mienne empruntée & ſujette au changement. Pour en douter, il faudroit douter de la raiſon même, qui ne conſiſte que dans les idées : il faudroit démentir l'eſſence des choſes & ſe contredire ſoi-même. Toutes ces differentes manieres d'aller à vous,

ou plutôt de vous trouver en moi, ſont liées & s'entre-ſoûtiennent. Ainſi, ô mon Dieu, quand on ne craint point de vous voir, & qu'on n'a point des yeux malades qui fuïent la lumiere, tout ſert à vous découvrir, & la nature entiere ne parle que de vous. On ne peut même la concevoir ſi on ne vous conçoit. C'eſt dans votre pure & univerſelle lumiere qu'on voit la lumiere inferieure, par laquelle tous les objets particuliers ſont éclairez.

CHAPITRE II.

Réfutation du Spinoziſme.

Si l'Etre infini peut-être la collection de

IL me reſte encore une difficulté à éclaircir : Elle ſe préſente à moi tout à coup & me

jette dans l'incertitude. La voici dans toute ſon étenduë. J'ai l'idée de quelque choſe qui eſt infiniment parfait, il eſt vrai; & je vois bien que cette idée doit avoir un fondement réel: Il faut qu'elle ait ſon objet veritable: il faut que quelque choſe ait mis en moi une ſi haute idée: Tout ce qui eſt inferieur à l'infini en eſt infiniment diſſemblable, & par conſéquent n'en peut donner l'idée. Il faut donc que l'idée de l'infinie perfection me vienne par un être réel & exiſtant avec une perfection infinie: tout cela eſt certain. J'ai crû trouver un premier être par cette preuve. Mais ne pourrois-je point me tromper? Ce raiſonnement prouve bien, qu'il y a réellement dans la nature quelque choſe qui eſt infiniment parfait; mais il ne prouve point que tous les autres.

cette perfection infinie ſoit diſtinguée de tous les êtres qui paroiſſent m'environner. Peut-être que cette multitude d'êtres dont l'aſſemblage porte le nom d'univers, eſt une maſſe infinie qui dans ſon tout renferme des perfections infinies par ſa variété. Peut-être même que toutes ces parties qui paroiſſent ſe diviſer les unes des autres, ſont indiviſibles du tout; & que ce tout infini & indiviſible en lui-même contient cette infinie perfection dont j'ai l'idée, & dont je cherche la réalité. Pour mieux développer cette indiviſibilité du tout, je me repreſente que la ſéparation des parties entre-elles ne doit pas me faire conclure, qu'aucune de ces parties puiſſe jamais être ſéparées du tout. La ſéparation des parties entre-elles n'eſt qu'un change-

ment de ſituation, & point une diviſion réelle. Afin que les parties fuſſent réellement diviſées, il faudroit qu'elles ne fiſſent jamais un même tout enſemble. Pendant qu'une partie qui eſt dans une extrême diſtance d'une autre, tient à elle par toutes celles qui occupent le milieu, on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle diviſion. Pour ſéparer réellement une partie de toutes les autres, il faudroit mettre quelque eſpace réel entre toutes les autres & elle: or cela eſt impoſſible, ſuppoſé que le tout ſoit infini. Car où trouvera-t-on au-de-là de l'infini qui n'a point de bornes, une eſpace vuide qu'on puiſſe mettre entre une partie de cet infini, & tout le reſte dont il eſt compoſé? Il eſt donc vrai que cet infini ſera indiviſible dans ſon tout, quoiqu'il

soit divisible pour le rapport que chacune de ses parties a avec les autres parties voisines. Un corps rond, qui se meut sur son propre centre, demeure immobile dans son tout, quoique chacune de ses parties soit en mouvement. Cet exemple fait entendre quelque chose de ce que je veux dire, mais il est trés-imparfait : car ce corps rond a une superficie qui correspond à d'autres corps voisins ; & comme toute cette superficie change de situation & de correspondance avec les corps voisins, on peut conclure par-là que tout le corps de figure ronde se meut & change de place : Mais pour une masse infinie, il n'en est pas de même ; elle n'a aucune borne, ni superficie ; elle ne correspond à aucun corps étranger : donc il est certain qu'elle est dans son

tout

tout parfaitement immobile, quoïque ſes parties bornées, ſi on les conſidere par rapport les unes aux autres, ſe meuvent perpetuellement. En un mot le tout infini ne peut ſe mouvoir, quoique les parties étant finies ſe meuvent ſans ceſſe. Par-là je raſſemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature ſimple & indiviſible, & toutes les merveilles d'une nature diviſible & variable. Le tout eſt un, & immuable par ſon infini: Les parties ſe multiplient à l'infini & forment par des combinaiſons infinies une varieté que rien n'épuiſe : Une même choſe prend ſucceſſivement toutes les formes les plus contraires. C'eſt une fecondité de natures diverſes, où tout eſt nouveau, tout eſt éternel, tout eſt changeant, tout eſt immuable. N'eſt-

ce point cet assemblage infini, ce tout infini & par conséquent indivisible & immuable qui m'a donné l'idée d'une infinie perfection ? Pourquoi irois-je la chercher ailleurs, puisque je puis si facilement la trouver-là ? Pourquoi ajoûter à l'univers qui paroît m'environner, une autre nature incomprehensible que j'appelle Dieu ?

Voila, ce me semble, la difficulté aussi grande qu'elle peut l'être : & de bonne foi je n'oublie rien de tout ce qui peut la fortifier. Mais je trouve sans prévention qu'elle s'évanoüit dès que je veux l'examiner de près. Voici comment.

Absurdité de cette supposition. 1°. Elle suppose l'infinie

1°. Quand je suppose l'univers infini, je ne puis éviter de croire que le tout est changeant, si toutes les parties prises séparement sont changeantes. Il est

vrai qu'il n'y aura point dans cet univers infini une ſuperficie ou circonference qui tourne comme la circonference d'un corps circulaire, dont le centre eſt immobile. Mais comme toutes les parties de ce tout infini, ſeront en mouvement & changeantes ; il s'enſuivra neceſſairement, que tout ſera auſſi en mouvement & dans un changement perpetuel. Car le tout n'eſt point un fantôme ni une idée abſtraite ; il n'eſt préciſement que l'aſſemblage des parties : Donc ſi toutes les parties ſe meuvent, le tout qui n'eſt que toutes les parties priſes enſemble, ſe meut auſſi. A la verité je dois pour lever toute équivoque diſtinguer ſoigneuſement deux ſortes de mouvemens ; l'un interne, pour ainſi dire, l'autre externe. Par exemple, on fait rou-

perfection changeante & variable.

ler une boule dans un lieu uni, & on fait boüillir devant le feu un pot rempli d'eau & bien fermé. La boule ſe meut de ce mouvement que j'appelle externe; c'eſt-à-dire, qu'elle ſort toute entiere d'un eſpace pour aller dans un autre. Voila ce que l'univers qu'on ſuppoſe infini ne ſçauroit faire, je l'avoüe. Mais le pot rempli d'eau boüillante & qui eſt bien fermé, a un autre ſorte de mouvement, que j'appelle interne, c'eſt-à-dire, que cette eau ſe meut, & très-rapidement, ſans ſortir de l'eſpace qui la renferme : elle eſt toûjours au même lieu, & elle ne laiſſe pas de ſe mouvoir ſans ceſſe. Il eſt vrai de dire que toute cette eau boult; qu'elle eſt agitée, qu'elle change de rapports, & qu'en un mot rien n'eſt plus changeant par le dedans,

quoique le dehors paroiſſe immobile. Il en ſeroit préciſement de même de cet univers qu'on ſuppoſeroit infini ; il ne pourroit changer tout entier de place : mais tous les mouvemens differens du dedans qui forment tous les rapports, qui font les générations & les compoſitions des ſubſtances, ſeroient perpetuels & infinis. La maſſe entiere ſe mouveroit ſans ceſſe dans toutes ſes parties. Or il eſt évident, qu'un tout qui change perpetuellement, ne ſçauroit remplir l'idée que j'ai de l'infinie perfection ; car un être ſimple immuable, qui n'a aucune modification, parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en ſoi ni changement, ni ombre de changement, & qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans

ſa parfaite & immuable ſimplicité, eſt plus parfait que cet aſſemblage infini, & éternel des êtres changeans, bornez, & incapables d'aucune conſiſtence. Donc il eſt manifeſte qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature ſimple & indiviſible, loin de ce cahos qui ne ſubſiſteroit que dans un perpetuel changement.

2°. Ce qui eſt compoſé ne peut être l'infini abſolu.

2°. Il faut reconnoître de bonne foi, qu'un aſſemblage des parties réellement diſtinguées les unes des autres, ne peut point être cette unité ſouveraine & infinie, dont j'ai l'idée. Si ce tout étoit réellement un & ſimple, il ſeroit vrai de dire que chaque partie ſeroit le tout : Si chaque partie étoit réellement le tout, il faudroit qu'elle fût comme lui réellement infinie, indiviſible,

immobille, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire chaque partie eſt defectueuſe, bornée, changeante, ſujette à je ne ſçai combien de modifications ſucceſſives. Il faudroit encore admettre une autre abſurdité & contradiction manifeſte ; c'eſt qu'y aïant une identité réelle entre toutes les parties qui feroient un tout réellement un & indiviſible, il s'enſuivroit que les parties ne ſeroient plus parties, & que l'une ſeroit réellement l'autre : d'où il faudroit conclure, que l'air ſeroit l'eau, & que le ciel ſeroit la terre ; que l'hemiſphere où il eſt la nuit, ſeroit celui où il ſeroit jour ; que la glace ſeroit chaude, & le feu froid ; qu'une pierre ſeroit du bois ; que le verre ſeroit du marbre ; & qu'un corps rond ſeroit

tout enſemble rond, quarré, triangulaire, & de toutes les figures & dimenſions convenables à l'infini; que mes erreurs ſeroient celles de mon voiſin; que je ſerois tout enſemble croïant ce qu'il croit, & doutant des mêmes choſes qu'il croit & dont je doute; il ſeroit vicieux par mes vices; je ſerois vertueux par ſes vertus; & je ſerois tout enſemble vicieux & vertueux, ſage & inſenſé, ignorant & inſtruit: En un mot, tous les corps & toutes les penſées de l'univers ne faiſant tous enſemble qu'un ſeul être ſimple, réellement un & indiviſible, il faudroit broüiller toutes les idées, confondre toutes les natures & proprietez, renoncer à toutes les diſtinctions, attribuer à la penſée toutes les qualitez ſenſibles des corps, & aux corps toutes les

penſées des êtres penſans ; il faudroit attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps & de tous les eſprits ; il faudroit conclure, que chaque partie eſt le tout, & que chaque partie eſt auſſi chacune des autres parties : ce qui ſeroit un monſtre dont la raiſon à honte & horreur : Ainſi rien n'eſt ſi inſenſé que cette viſion. S'il y a identité réelle entre les parties & le tout, il faut dire, ou que le tout eſt chaque partie, ou que chaque partie eſt le tout : Si le tout eſt chaque partie, il a toutes les modifications changeantes & tous les défauts qui ſont dans les parties : donc ce tout n'eſt pas l'être infiniment parfait ; & il renferme en ſoi d'infinies contradictions, par l'oppoſition de toutes les modifications ou qualitez des parties. Si

au contraire chaque partie eſt le tout, chaque partie eſt donc infinie, immuable, incapable de bornes & de modifications: donc elle n'eſt plus partie ni rien de tout ce qu'elle paroît.

3°. Tout compoſé ne peut exiſter par ſoi.

3°. Dès que vous n'admettez point cette identité réelle & réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque choſe d'un, d'une unité réelle, ni par conſéquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une éxiſtence indépendante des autres. Chaque atôme éxiſtant par lui-même, il faudroit qu'il fût lui ſeul pris ſéparement infiniment parfait; car ſuivant la regle que nous avons poſée, on ne peut être à un plus haut degré d'être, que d'être par ſoi. Il eſt manifeſte qu'un ſeul atôme n'eſt point infini-

ment parfait, puiſque tout le reſte de la matiere de l'univers ajoûte tout à ſon étenduë & à ſa perfection. Donc chaque atôme pris ſéparement ne peut éxiſter par ſoi-même. S'il n'éxiſte point par ſoi-même, il ne peut éxiſter que par autrui; & cet autrui qu'il faut neceſſairement trouver, eſt la premiere cauſe que je cherche.

Je remarque en paſſant, qu'il faut conclure de tout ceci, que tout compoſé doit neceſſairement avoir des bornes. Un être qui eſt parfaitement un & ſimple peut être infini, parce que l'unité ne le borne point; & qu'au contraire plus il eſt un, plus il eſt parfait: de ſorte que s'il eſt ſouverainement un, il eſt ſouverainement & parfaitement parfait. Mais pour tout ce qui eſt compoſé aïant des parties

bornées, dont l'une n'eſt point réellement l'autre, & dont l'une a ſon éxiſtence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-éxiſtence d'une de ſes parties, puiſqu'elle n'eſt point eſſentiellement éxiſtante par elle-même : Je puis, dis-je, la concevoir ſans alterer ni diminuer l'éxiſtence de toutes les autres. Cependant il eſt manifeſte qu'en ne concevant plus cette partie comme éxiſtante & unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'eſt point infini : ce qui eſt moindre eſt borné ; car ce qui eſt au deſſous de l'infini n'eſt point infini. Si ce tout eſt amoindri, il eſt borné. Comme il n'eſt amoindri que par les retranchemens d'une ſeule unité, il s'enſuit clairement qu'il n'étoit point infini, avant même que cette unité en

eût été detachée ; car vous ne pouvez jamais faire l'infini d'un composé fini, en lui ajoûtant une seule unité finie. Ma conclusion est, que tout composé nepeut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées & mesurables, ne peut composer que quelque chose de fini. Tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre, dit amas d'unitez réellement distinguées & reciproquement indépendantes les unes des autres pour exister & n'exister pas. Qui dit amas d'unitez réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, & qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre étoit plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis

le retranchement de cette unité bornée, le tout n'eſt point infini : donc il ne l'étoit point avant ce retranchement. L'unique moïen d'éluder ce raiſonnement eſt de dire, qu'il y a dans l'infini des infinitez d'infini ; mais c'eſt un tour captieux. Il ne faut point s'imaginer qu'il puiſſe y avoir des infinis abſolus plus grands les uns que les autres. Si l'on étoit bien attentif à la vraie idée de l'infini, on concevroit ſans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui ſont les meſures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune meſure. Il eſt ridicule de penſer, qu'il y ait rien au delà d'une choſe dès qu'elle eſt veritablement infinie ; ni que cent mille millions d'infinis ſoient plus qu'un ſeul infini. C'eſt dégrader l'infini que d'en ima-

giner pluſieurs, puiſque pluſieurs n'ajoûtent rien de réel à un ſeul.

Voila donc une regle qui me paroît certaine pour rejetter tous les infinis compoſez ; ils ſe détruiſent & ſe contrediſent eux-mêmes par leur compoſition ; ils ne peuvent être ni infinis ni parfaits ; ils ne peuvent être infinis par la raiſon que je viens d'expliquer ; ils ne peuvent être parfaits au plus haut degré de perfection, puiſque je conçois qu'un être infini & réellement un, doit être incomparablement plus parfait que tous ces compoſez. Donc il eſt eſſentiel pour remplir mon idée d'une infinie perfection de revenir à une unité, & toutes les perfections que je cherche dans les compoſez loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'af-

foiblir en ſe multipliant.

4°. Compoſé d'Etres infinis ne répond pas à l'idée de l'infinité abſoluë.

4°. J'ai reconnu une verité dont il ne m'eſt pas permis de douter, c'eſt que l'Etre & la Bonté ou Perfection ſont préciſément la même choſe. La perfection eſt quelque choſe de poſitif, & l'imperfection n'eſt que l'abſence de ce poſitif: Or il n'y a rien de réel & de poſitif que l'Etre. Tout ce qui n'eſt point réellement l'être eſt le néant; diminuez la perfection vous diminuez l'être; ôtez-la entierement vous anéantiſſez l'être; augmentez la perfection vous augmentez l'être; il eſt donc vrai que ce qui eſt peu, a peu de perfection, ce qui eſt davantage eſt plus parfait, ce qui eſt infiniment, eſt infiniment parfait; s'il y avoit donc un compoſé infini, il faudroit qu'il eût une perfection infinie. Puiſqu'il auroit

un

un être infini, il auroit une ſubſtance infinie, il auroit une varieté infinie de modifications qui ſeroient toutes des veritables degrez de perfection, & par conſéquent il y auroit dans cet infini infiniment varié, un infini actuel de veritables perfections. On n'oſeroit pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raiſon que j'ai ſi ſouvent retouchée ; c'eſt que ce tout n'eſt point un, il ne fait point une unité ſimple, réelle, à laquelle on puiſſe attribuer l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection. Par-là on tombe, en ſuppoſant ce tout, dans une abſurdité & une contradiction manifeſte. On ſuppoſeroit d'un côté un compoſé infini, & par conſéquent des perfections infinies ; & cependant on eſt obligé de reconnoître de l'autre

que ce composé n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contiéne un infini de perfections; car un seul être qui sans parties existeroit infiniment, seroit infiniment plus parfait; d'où je conclus que ce composé infini est une chimere indigne d'un examen serieux. Pour me convaincre encore mieux de ce qui me paroît déja clair; je prends l'assemblage de tous les corps qui paroissent m'environner & que j'appelle l'univers; je suppose cet univers infini en être, il doit par consequent l'être en perfection. Cependant je ne sçaurois dire qu'une masse infinie en quelque ordre & arrangement qu'on la mette, puisse jamais être d'une infinie perfection; car cette masse qui compose tant de globes de terres & de cieux, quelqu'infinie qu'on la suppose, ne

ſe connoît point elle-même ; je ne puis m'empêcher de croire que ce qui ſe connoît ſoi-même & qui penſe, eſt d'une perfection ſuperieure. Je ne veux point examiner ici ſi la matiere penſe, & je ſuppoſerai même pour un moment tant qu'on le voudra, que la matiere peut penſer : Mais enfin la maſſe infinie de l'univers ne penſe pas, & il n'y a que les corps organiſez des animaux auſquels on puiſſe vouloir attribuer quelque penſée. Qu'on le prétende donc tant qu'on voudra, cela ne peut pas m'empêcher de reconnoître manifeſtement que cette portion de l'être qu'on appellera eſprit, ou matiere, comme on voudra ; que cette portion, dis-je, de l'être qui penſe & qui ſe connoît, a plus de perfection que la maſſe infinie & inanimée du reſte de

l'univers. Voila donc quelque choſe qu'il faut mettre au deſſus de l'infini. Mais paſſons maintenant à cette portion de l'être penſant qui eſt ſuperieure au reſte de l'univers. Suppoſons, pour pouſſer à bout la difficulté, un nombre infini d'êtres penſans, toutes nos difficultez reviennent toûjours. Un de ces êtres n'eſt point l'autre. On peut en concevoir un de moins ſans détruire tout le reſte, & par-là on détruit l'infini. Etrange infini, que le retranchement d'une ſeule unité rend fini ! Ces êtres penſans ſont tous très-imparfaits ; ils ignorent, ils doutent, ils ſe contrediſent, ils pourroient avoir plus de perfection qu'ils n'en ont & réellement ; ils croiſſent en perfection, lorſqu'ils ſortent de quelque ignorance ou qu'ils ſe tirent de quelque erreur, ou

qu'ils deviennent plus ſinceres & mieux intentionnez pour ſe conformer à la raiſon. Quel eſt donc cet infini en perfection, qui eſt plein d'imperfections manifeſtes : quel eſt cet infini ſi fini par tous les côtez, qui croît & qui décroît ſenſiblement :

Je vois donc bien qu'il me faut un autre infini pour remplir cette haute idée qui eſt en moi. Rien ne peut m'arrêter qu'un infini ſimple & indiviſible, immuable & ſans aucune modification, en un mot un infini qui ſoit un, & qui ſoit toûjours le même. Ce qui n'eſt pas réellement & parfaitement immuable n'eſt pas un ; car il eſt tantôt une choſe, tantôt une autre : ainſi ce n'eſt pas un même être, mais pluſieurs êtres ſucceſſifs. Ce qui n'eſt pas ſouverainement un, n'exiſte point ſouverainement.

Tout ce qui eſt diviſible n'eſt point le vrai & réel être ; ce n'eſt qu'une compoſition & un rapport de divers êtres, & non pas un être réel qu'on puiſſe déſigner. Ce n'eſt pas encore la réalité qu'on cherche & qu'on veut trouver ſeule : on n'arrive à la réalité de l'être que quand on parvient à la veritable unité de quelque être : ce qui exiſte ſouverainement doit être un, & être même la ſouveraine unité. Il en eſt de l'unité comme de la bonté, & de l'être ; ces trois choſes n'en font qu'une : ce qui exiſte moins eſt moins bon & moins un ; ce qui exiſte davantage eſt davantage bon & un ; ce qui exiſte ſouverainement eſt ſouverainement bon & un. Donc un compoſé n'eſt point ſouverainement, & il faut chercher dans la parfaite ſimplicité l'être ſouverain.

Je vous avois perdu de vûë pour un peu de tems, ô mon Treſor ! ô Unité infinie, qui ſurpaſſez toutes les multitudes ! Je vous avois perdu, & c'étoit plus que me perdre moi-même ! Mais je vous retrouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avoit couvert mes foibles yeux pour un moment ; mais vos raïons, ô Verité éternelle, ont percé ce nuage. Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô Unité qui êtes tout, & devant qui tous les nombres accumulez ne ſeront jamais rien ! Je vous revois & vous me rempliſſez. Tous les faux infinis mis en votre place me laiſſeroient vuide : Je chanterai éternellement au fond de mon cœur. *Qui eſt ſemblable à vous !*

Ce que c'eſt que Dieu.

J'ai reconnu un premier être, qui a fait tout ce qui n'eſt point

lui : mais il s'en faut bien que je n'aïe assez médité ce qu'il est, & comment tout le reste est par lui. Il est l'être infini, par intention comme dit l'Ecole, & non par collection : Ce qui est un, est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut-être parfaite, la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vû. Je conçois un être qui est souverainement un, & souverainement & éminemment tout ; il n'est rien de fini & de borné ; il a toutes les perfections possibles ; il est éminemment & souverainement toute chose ; il ne peut être resserré dans aucune maniere d'être finie, & bornée. Etre une certaine chose seulement, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'Etre infini qu'il est l'être par excellence, sans rien ajoûter, j'ai tout dit. Le mot d'infini

d'infini que j'ai ajoûté, c'eſt un terme preſque ſuperflu. Les mots ne doivent être ajoûtez que pour ajoûter au ſens des choſes : ici qui ajoûte au mot d'être, ajoûte inutilement ; plus on ajoûte, plus on diminuë ; car ce qu'on ajoûte ne fait que limiter ce qui étoit dans ſa premiere ſimplicité ſans reſtriction. Qui dit l'être ſans reſtriction, emporte l'infini, & il eſt inutile de dire l'infini. C'eſt pour ainſi dire dégrader l'être par excellence, que de croire avoir beſoin d'ajoûter quelque choſe quand on a dit qu'il eſt. Dieu eſt donc l'être ; & j'entends enfin cette grande parole de Moïſe : Celui qui eſt, m'a envoïé vers vous. L'Etre eſt ſon nom eſſentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, ignoré de la multitude.

J'ai l'idée de deux eſpeces de l'être ; je conçois l'être penſant & l'être étendu. Que l'être étendu exiſte actuellement ou non, il eſt certain que j'en ai l'idée. Outre ces deux eſpeces de l'être, Dieu ſans doute peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée ; car il peut former des créatures correſpondantes aux divers degrez d'être qui ſont en lui, en remontant juſqu'à l'infini. Toutes ces eſpeces d'êtres poſſibles ſont éminemment en lui, & comme dans leur ſource. Tout ce qu'il y a d'être de verité & de bonté dans chacune de ces eſſences poſſibles découle de lui ; & elles ne ſont poſſibles qu'autant que leur degré d'être, eſt contenu éminemment en Dieu. Dieu eſt donc éminemment & d'une maniere

infiniment parfaite tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les êtres qui éxistent, tout ce qu'il y a de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles, dont je n'ai point d'idée. Il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne & les imperfections qui la restraignent & la rendent imparfaite. Otez toutes bornes ; ôtez toute imperfection qui resserre l'être, qui le limite & le rend imparfait, vous demeurerez dans la perfection infinie de l'être par lui-même. Il s'ensuit de-là, que l'être infini en perfections ne pouvant être resserré à une perfection particuliere, Dieu ne doit pas être considéré sous l'idée seule d'esprit, ni sous quelque autre idée particuliere déterminée & exclusive de toute

autre ; car cela ne peut convenir à l'être infini en perfections. Je ne prétens pas dire ici, que Dieu ne ſoit ſouverainement intelligent, mais je cherche à exprimer quelque choſe du caractere de cette ſuprême intelligence. Comme éminemment elle renferme en elle la réalité de toutes les perfections qu'elle nous communique, tout ce qu'il y a de réel & parfait dans l'intelligence, découle de la plénitude de ſon être.

Ce qu'il y a de réel dans l'intelligence il le poſſede dans un ſouverain degré ; c'eſt ſa ſcience, ſon verbe, ſa lumiere. Cependant il n'eſt point eſprit dans ce degré & dans ce ſens que nous le ſommes. Son intelligence n'eſt ni ſucceſſive ni multipliée. Il n'eſt pas eſprit dans ce genre, & dans ce degré pré-

cis d'être qu'il nous a communiqué. Si nous voions son essence à découvert, nous verrions qu'il differe infiniment de l'idée que nous avons d'un esprit creé. Cette pensée loin de ravaler l'idée de l'être incomprehensible, est une exaltation de cette idée au suprême degré d'incomprehensibilité. Mais, dira-t-on : Pourquoi donc est-il dit que Dieu est un esprit ? d'où vient que l'Ecriture même l'assure ? C'est pour apprendre aux hommes grossiers, que Dieu est incorporel, & que ce n'est point un être borné par la nature materielle. C'est encore dans le dessein de faire entendre, que Dieu est intelligent comme les esprits, & qu'il a en lui tout le positif, c'est-à-dire, toute la perfection de ce que nous entendons par la pensée, quoiqu'il n'en ait point la·

borne. Mais enfin, quand il envoïe Moïſe avec tant d'autorité pour prononcer ſon nom, & pour declarer ce qu'il eſt, Moïſe ne dit point: Celui qui eſt Eſprit m'a envoïé vers vous: il dit, Celui qui eſt. Celui qui eſt, dit infiniment davantage que celui qui eſt eſprit; celui qui eſt eſprit n'eſt qu'eſprit; celui qui eſt par excellence, eſt eſprit, eſt créateur, tout-puiſſant, immuable, il eſt ſouverainement ſans être rien de fini & de particulier. Il ne faut point diſputer ſur un équivoque. Au ſens où l'Ecriture apelle Dieu eſprit, ſans doute il en eſt un; car il eſt incorporel, & ſouverainement intelligent; mais il eſt plus qu'eſprit, & plus parfaitement eſprit que nous ne pouvons le concevoir, ni l'exprimer. S'il étoit eſprit ſelon notre maniere bornée de concevoir,

ce qu'on appelle esprit, c'est-à-dire, déterminé au genre particulier d'être, il n'auroit aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient; il ne pourroit ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir; mais quand je le conçois dans ce genre que l'Ecole appelle transcendentel, que nulle difference ne peut jamais faire déchoir de sa simplicité universelle, je conçois qu'il peut également tirer de son être simple & infini, les esprits, les corps, & toutes les autres essences possibles qui correspondent à ses degrez infinis d'être.

De l'unité du premier Etre.

J'Ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même, mais il s'en faut bien que je ne

le connoiſſe, & je n'eſpere pas même de le connoître tout entier puiſqu'il eſt infini, & que ma penſée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connoître beaucoup de choſes en conſultant l'idée que j'ai de la ſuprême perfection. Tout ce qui eſt clairement renfermé dans cette idée, doit être attribué à cet Etre ſouverain, & je dois auſſi exclure de lui tout ce qui eſt contraire à cette idée. Il ne me reſte donc pour connoître Dieu, autant qu'il peut être connu par mon foible raiſonnement, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je puis concevoir de plus parfait. Je ſuis aſſuré que c'eſt Dieu. Tout ce qui paroît excellent, mais au deſſus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence, ne peut lui appartenir: car il n'eſt pas ſeule-

ment la perfection, mais il eſt la perfection ſuprême en tout genre. Ce principe eſt bien-tôt poſé; mais il eſt très-fécond: les conſéquences en ſont infinies, & c'eſt à moi à prendre garde de les tirer toutes ſans me relâcher jamais.

1°. L'Etre qui eſt par lui-même eſt un, comme je l'ai déja remarqué: S'il étoit compoſé il ne ſeroit plus parfaitement parfait: car je conçois qu'à choſes égales d'ailleurs, ce qui eſt ſimple, indiviſible & veritablement un, eſt plus parfait que ce qui eſt diviſible & compoſé de parties. J'ai même déja reconnu que nul compoſé diviſible ne peut être veritablement infini.

2°. Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raiſons qui me convainquent qu'il

faut qu'il y en ait un, ne me permettent pas de croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même, qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne ſont point par eux-mêmes : cela eſt clair. Mais un ſeul être par ſoi-même ſuffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard deux ne feroient pas plus qu'un ; par conſéquent rien n'eſt plus inutile & plus temeraire, que d'en croire pluſieurs. Deux également parfaits ſeroient ſemblables en tout, & l'un ne ſeroit qu'une repetition inutile de l'autre : il n'y a pas plus de raiſon de croire qu'il y en a deux, que de croire qu'il y en a cinq cent mille. De plus je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettroient dans la nature rien de réel au de-là d'un ſeul être in-

finiment parfait : rien ne peut aller au de-là du véritable infini : & quand on s'imagine que pluſieurs infinis font plus qu'un infini tout ſeul, c'eſt qu'on perd de vûë ce que c'eſt qu'infini, & qu'on détruit par une ſuppoſition fauſſe & qui ſe contredit elle-même, ce qu'on avoit ſuppoſé en conſultant la pure idée de l'infini. Il ne peut point y avoir pluſieurs infinis. Qui dit pluſieurs, dit une augmentation de nombres : l'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Qu'on ſuppoſe cent mille êtres infiniment parfaits, ils ne pourroient faire tous enſemble dans leur collection qu'une perfection infinie, & rien au de-là. Un ſeul être infiniment parfait fournit également cette infinie perfection, avec cette difference, qu'un ſeul être infiniment parfait eſt infiniment

un & ſimple ; au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits, auroit le défaut de la compoſition ou de la collection, & par conſéquent ſeroit moins parfaite, qu'un ſeul être qui auroit dans ſon unité l'infinie & ſouveraine perfection : ce qui détruit la ſuppoſition & renferme une contradiction manifeſte.

D'ailleurs il faut remarquer, que ſi nous ſuppoſons deux êtres dont chacun ſoit par ſoi-même, aucun des deux n'aura point veritablement une perfection infinie ; en voici la preuve qui eſt claire. Une choſe n'eſt point infiniment parfaite quand on peut en concevoir une autre d'une perfection ſuperieure. Or eſt-il que je conçois quelque choſe de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de ſuppoſer : donc ces

deux êtres ne seroient point infiniment parfaits. Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres, & je n'aurai aucune peine à le demontrer. Quelque concorde & quelque union qu'on se presente entre deux premiers êtres, il faut toûjours se les representer comme deux puissances mutuellement indépendantes, & dont l'une ne peut rien ni sur l'action, ni sur les ouvrages de l'autre. Voila ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, pour éviter l'opposition entre eux : Mais ce système est bien-tôt renversé. Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie quelque infinie qu'on veuille se l'imaginer, & d'en laisser à une autre

cauſe une autre partie également infinie à produire de ſon côté : En un mot, il eſt plus parfait de réünir en ſoi la toute-puiſſance, que de la partager avec un autre être égal à ſoi. Dans ce ſyſtême chacun de ces deux êtres n'auroit aucun pouvoir ſur tout ce que l'autre auroit fait ; ainſi ſa puiſſance ſeroit bornée, & nous en concevons une autre bien plus grande, je veux dire celle d'un ſeul premier être qui réüniroit en lui la puiſſance des deux êtres. Donc un ſeul être par ſoi-même eſt quelque choſe de plus parfait que deux êtres, qu'on ſuppoſeroit avoir par eux-mêmes l'éxiſtence. Cela poſé, il s'enſuit clairement que pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien relâcher, il faut que

je lui attribuë d'être ſouverainement un : ainſi qui dit perfection ſouveraine & infinie réduit manifeſtement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits ; car l'un partageant la puiſſance infinie avec l'autre, il partageroit auſſi avec lui l'infinie perfection ; & par conſéquent chacun d'eux ſeroit moins puiſſant & moins parfait, que s'il étoit tout ſeul. D'où il faut conclure contre la ſuppoſition, que ni l'un ni l'autre ne ſeroit veritablement cette ſouveraine & infinie perfection que je cherche & qu'il faut que je trouve quelque part, puiſque j'en ai une idée claire & diſtincte. On peut encore faire ici une remarque deciſive ; c'eſt que ſi ces deux êtres qu'on ſuppoſe égaux ſont également & infiniment

parfaits, ils se ressemblent en tout ; car si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit de même dans l'autre ; s'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un avec l'idée de l'autre ; & on ne peut les discerner que par l'indépendance mutuelle de leur existence, comme les individus d'une même espece ; s'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes des deux êtres de cette nature, & par conséquent je ne dois pas croire qu'ils existent.

3°. Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux ; en sorte qu'il y en ait un superieur aux autres, & auquel les autres soient subordonnez. J'ai déja

déja remarqué, que tout être qui éxiſte par ſoi-même & neceſſairement, eſt au ſouverain degré de l'être, & par conſéquent de la perfection. S'il eſt ſouverainement parfait, il ne peut être inferieur en perfection à aucun autre : Donc il ne peut y avoir pluſieurs êtres par eux-mêmes, qui ſoient ſubordonnez les uns autres ; il ne peut y en avoir qu'un ſeul, infiniment parfait & neceſſairement éxiſtant par ſoi-même. Tout ce qui éxiſte au deſſous de celui-là n'éxiſte que par lui, & par conſéquent tout ce qui lui eſt inferieur eſt infiniment au deſſous de lui ; puiſqu'il y a une diſtance infinie entre l'éxiſtence neceſſaire par ſoi-même qui eſt eſſentielle à l'infinie perfection, & l'éxiſtence empruntée d'autrui, qui emporte toûjours une perfection

bornée ; & par conſéquent (s'il m'eſt permis de parler ainſi) une diſtance infinie de la ſuprême perfection.

4°. L'Etre par lui-même ne peut être qu'un : Il eſt l'être ſans rien ajoûter. S'il étoit deux, ce ſeroit un ajoûté à un ; & chacun des deux ne ſeroit plus l'être ſans rien ajoûter : Chacun des deux ſeroit borné & reſtraint par l'autre. Les deux enſemble ſeroient la totalité de l'être par ſoi, & cette totalité ſeroit une compoſition : Qui dit compoſition, dit parties & bornes, parce que l'une n'eſt point l'autre : Qui dit compoſition de parties, dit nombre, & exclut l'infini, qui ne peut être qu'un. L'Etre ſuprême doit être la ſuprême unité. Puis qu'être & unité ſont ſynonimes, nombre, & bornes ſont ſynonimes. J'en conclus

que plusieurs Dieux non-seulement ne seroient pas plus qu'un seul Dieu, mais encore seroient infiniment moins qu'un seul. Ils ne seroient pas plus qu'un seul : car cent millions d'infinis ne peuvent jamais surpasser un seul infini ; l'idée veritable de cet infini, exclut tout nombre d'infinis, & l'infinité même d'infinis. Qui dit infinité d'infinis ne fait qu'imaginer une multitude confuse d'êtres indéfinis, c'est-à-dire, sans bornes précises, mais néanmoins veritablement bornez. Dire une infinité d'infinis, c'est un pleonasme & une vaine & puerile répetition du même terme, sans pouvoir rien ajoûter à la force de sa simplicité : c'est comme si on parloit de l'anéantissement du néant. Le néant anéanti est ridicule, & il n'est pas plus néant que le néant

ſimple ; de même l'infinité des infinis n'eſt que le ſimple infini unique & indiviſible. Qui dit ſimplement infini, dit un être auquel on ne peut rien ajoûter ; ce qui pourroit être ajoûté étant diſtingué de cet infini, ne ſeroit point lui, & ſeroit quelque choſe qui en ſeroit la borne. Donc l'infini auquel on pourroit ajoûter ne ſeroit pas un vrai infini. L'infini étant l'être auquel on ne peut rien ajoûter, une infinité d'infinis ne ſeroient pas plus que l'infini ſimple : Ils ſont clairement impoſſibles, car les nombres ne ſont que des répetitions de l'unité ; & toute répetition eſt une addition. Puiſqu'on ne peut ajoûter à l'infini, il eſt évident qu'il eſt impoſſible de le répeter. Le tout eſt plus que les parties : les infinis ſimples dans cette ſuppoſition, feroient

les parties : l'infinité d'infinis seroient le tout, & le tout ne seroit point plus que chaque partie. Donc il est absurde & extravagant de vouloir imaginer, ni une infinité d'infinis, ni même aucun nombre d'infinis.

J'ajoûte que plusieurs infinis seroient infiniment moins qu'un ; un infini veritablement un, est veritablement infini. Ce qui est parfaitement, & souverainement un, est parfait, est l'être souverain, est l'être infini, parce que l'unité, comme nous l'avons vû, & l'être sont synonimes. Un nombre pluriel, ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins qu'un seul infini. Ce qui est composé consiste en des parties, dont l'une réellement n'est point l'autre, dont l'une est la borne de l'aute. Tout ce qui est composé de parties bor-

nées, est un nombre borné, & ne peut jamais faire la suprême unité qui est l'être suprême & le vrai infini : Ce qui n'est pas veritablement infini est infiniment moindre que l'infini. Donc plusieurs infinis ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins, qu'un seul veritable infini. Dieu, c'est l'infini : Donc il est évident qu'il est un, & que plusieurs Dieux ne seroient pas Dieux. Cette supposition se détruit elle-même : En multipliant l'unité infinie, on la diminuë ; parce qu'on lui ôte son unité, dans laquelle seule peut se trouver le vrai infini.

5°. Le vrai infini est l'être le plus être, que nous puissions concevoir. Il faut remplir entierement cette idée de l'infini, pour trouver l'être infiniment parfait. Cette idée épuise d'a-

bord tout l'être, & ne laiſſe rien pour la multiplication. Un ſeul être, qui eſt par lui ſeul, qui a en ſoi la totalité de l'être avec une fecondité unique & univerſelle, en ſorte qu'il fait être, tout ce qui lui plaît, & que rien ne peut être hors de lui que par lui ſeul, eſt ſans doute infiniment ſuperieur à un être qu'on ſuppoſe par ſoi, indépendant & fecond, mais qui a un égal indépendant & fecond comme lui: outre que ces deux prétendus infinis ſeroient la borne l'un de l'autre, & par conſéquent ne ſeroient ni l'un ni l'autre infinis. De plus chacun d'eux ſeroit moins, qu'un ſeul infini qui n'auroit point d'égal: La ſimple égalité, eſt une dégradation par comparaiſon à l'être, unique, & ſuperieur à tout ce qui n'eſt pas lui.

6°. Enfin chacun de ces Dieux connoîtroit ou ignoreroit son égal. S'il l'ignoroit, il auroit une intelligence deffectueuse ; il seroit ignorant d'une verité infinie. S'il connoissoit parfaitement son égal, son intelligence surpasseroit infiniment son intelligibilité : son intelligibilité seroit la verité au de-là de laquelle son intelligence appercevroit une autre intelligibilité infinie ; je veux dire, celle de son égal. Son intelligibilité & son intelligence seroient pourtant sa propre essence : donc il seroit plus parfait & moins parfait que lui même ; ce qui est impossible. De plus voici une autre contradiction. Ou chacun de ces deux infinis pourroit produire des êtres à l'infini, ou il ne le pourroit pas. S'il ne le pouvoit pas, il ne seroit pas infini contre la

ſuppoſition. Si au contraire il le pouvoit indépendemment l'un de l'autre, le premier qui commenceroit à produire des êtres, détruiroit ſon égal ; car cet égal ne pourroit pas produire ce que le premier auroit produit : donc ſa puiſſance ſeroit bornée par cette reſtriction. Borner ſa puiſſance ce ſeroit borner ſa perfection, & par conſéquent ſa ſubſtance même. Donc il eſt clair que le premier des deux qui agiroit librement ſans l'autre, détruiroit l'infini de ſon égal. Que ſi on ſuppoſe qu'ils ne peuvent agir l'un ſans l'autre, je conclus que ces deux puiſſances réciproquement dependantes l'une de l'autre, ſont imparfaites & bornées l'une par l'autre, & qu'elles font un compoſé fini. Il faut donc revenir à une puiſſance veritablement une & indiviſible,

pour trouver le veritable infini. Il n'y auroit pas plus de raiſon à admettre deux êtres infinis, qu'à en admettre cent mille, & qu'à en admettre un nombre infini. On ne doit admettre l'infini qu'à cauſe de l'idée que nous en avons. Il n'eſt donc queſtion que de trouver ce qui remplit cette idée. Or eſt-il, qu'un ſeul infini la remplit toute entiere; qu'un infinité d'infinis n'y ajoûte rien; qu'au contraire ils ſe détruiroient les uns les autres, & que leur collection ne ſeroit plus qu'un tout fini, par une contradiction manifeſte. Donc il eſt évident qu'il ne peut y avoir qu'un ſeul infini.

Quelle folie donc d'adorer pluſieurs dieux. Pourquoi en croirai-je plus d'un? L'idée de la ſouveraine perfection ne ſouffre que l'unité. O vous, Etre infini

qui vous montrez à moi, vous êtes l'Etre par excellence ; & il ne faut plus rien chercher aprés vous ! Vous rempliſſez toutes choſes, & il ne reſte plus de place ni dans l'univers ni dans mon eſprit même pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuiſez toute ma penſée. Tout ce qui n'eſt pas vous, eſt infiniment moins que vous. Tout ce qui n'eſt pas vous-même, n'eſt qu'une ombre de l'être, un être à demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque choſe. O Etre ſeul digne de ce nom ! Qui eſt ſemblable à vous ? Où ſont donc les vains fantômes de divinité, que l'on a oſé comparer à vous ? Vous êtes, & tout le reſte n'eſt point devant vous. Vous êtes, & tout le reſte qui n'eſt que par vous, eſt comme s'il n'étoit pas. C'eſt

vous qui avez fait ma penſée : C'eſt vous ſeul qu'elle cherche & qu'elle admire. Si je ſuis quelque choſe, ce quelque choſe ſort de vos mains : Il n'étoit point, & par vous il a commencé à être : Il ſort de vous, & il veut retourner à vous. Recevez donc ce que vous avez fait : Reconnoiſſez votre ouvrage. Periſſent tous les faux dieux qui ſont les vaines images de votre grandeur. Periſſe tout être, qui veut être pour ſoi-même, ou qui veut que quelque autre être ſoit pour lui. Periſſe, periſſe tout ce qui n'eſt point à celui qui a tout fait pour lui-même. Periſſe toute volonté monſtrueuſe & égarée, qui n'aime point l'unique bien, pour l'amour duquel tout ce qui eſt a reçû l'être.

Simplicité.

JE conçois clairement par toutes les reflexions que j'ai déja faites, que le premier être eſt ſouverainement un & ſimple; d'où il faut conclure que toutes ſes perfections n'en font qu'une; & que ſi je les multiplie, c'eſt par la foibleſſe de mon eſprit, qui ne pouvant d'une ſeule vûë embraſſer le tout qui eſt infini & parfaitement un, le multiplie pour ſe ſoulager & le diviſe en autant de parties qu'il a de rapport à diverſes choſes hors de lui. Ainſi je me repreſente en lui autant de degrez d'être qu'il en a communiqué aux créatures qu'il a produites, & une infinité d'autres qui correſpondent aux créatures plus parfaites en remontant

juſqu'à l'infini qu'il pourroit tirer du néant. Tout de même je me repreſente cet être unique par diverſes faces, pour ainſi dire, ſuivant les divers rapports qu'il a à ſes ouvrages ; c'eſt ce qu'on nomme perfection ou attribut : Je donne à la même choſe divers noms, ſuivant les divers rapports exterieurs ; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choſes réellement diverſes. Dieu eſt infiniment intelligent, infiniment puiſſant, infiniment bon ; ſon intelligence, ſa volonté, ſa bonté, ſa puiſſance ne ſont qu'une même choſe réellement ; ce qui penſe en lui eſt le même qui veut ; ce qui agit, ce qui peut & qui fait tout, eſt préciſement le même qui penſe & qui veut ; ce qui prépare, ce qui arrange, & qui conſerve tout, eſt le mê-

me qui détruit ; ce qui punit, eſt le même qui pardonne & qui redreſſe ; en un mot, en lui tout eſt un d'une ſuprême unité. Il eſt vrai que malgré cette unité ſuprême, j'ai un fondement de diſtinguer ſes perfections, de les conſiderer l'une ſans l'autre, quoique l'une ſoit l'autre réellement : C'eſt qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité eſt équivalente & infiniment ſuperieure à la multitude. Ainſi je diſtingue ſes perfections, non pour me repreſenter qu'elles ont quelque ombre de diſtinctions entre elles : mais pour les conſiderer par rapport à cette multitude des choſes créées que l'unité ſouveraine ſurpaſſe infiniment. Cette diſtinction des perfections divines que j'admets en conſiderant Dieu, n'eſt donc rien de réel en lui ; & je n'au-

rois aucune idée de lui, dès que je ceſſerois de le croire ſouverainement un : Mais c'eſt un ordre & une methode que je mets par neceſſité dans les operations bornées & ſucceſſives de mon eſprit, pour me faire des eſpeces d'entrepôts dans ce travail, & pour contempler l'infini à diverſes repriſes en le regardant par rapport aux diverſes choſes qu'il fait hors de lui. Il ne faut point s'étonner que quand je contemple la divinité, mon operation ne puiſſe point être auſſi une que mon objet. Mon objet eſt infini & infiniment un ; mon eſprit & mon operation ne ſont ni infinis ni infiniment uns ; au contraire ils ſont infiniment bornez & multipliez. O Unité infinie ! je vous entrevois, mais c'eſt toûjours en me multipliant. Univerſelle & indiviſible Verité ! ce

n'eſt pas vous que je diviſe, car vous demeurez toûjours une & toute entiere ; & je croirois faire un blaſphême, que de croire en vous quelque compoſition : Mais c'eſt moi, ombre de l'unité, qui ne ſuis jamais entierement un. Non, je ne ſuis qu'un amas & un tiſſu de penſées ſucceſſives & imparfaites. La diſtinction qui ne peut ſe trouver dans vos perfections, ſe trouve réellement dans mes penſées qui tendent vers vous, & dont aucune ne peut atteindre juſqu'à la ſuprême Unité. Il faudroit être un autant que vous, pour vous voir d'un ſeul regard indiviſible dans votre unité infinie.

O multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente ! Tout nombre eſt bientôt épuiſé ; toute compoſition a des bornes étroites ; tout

ce qui eſt plus d'un, eſt infiniment moins qu'un. Il n'y a proprement que l'unité elle ſeule : Elle eſt plus que tout le reſte ; car tout le reſte n'éxiſte que par dépendance ; & on ne ſçait préciſément où il éxiſte, ni quand il éxiſte. En diviſant toûjours, on cherche toûjours l'être qui eſt l'unité, & on le cherche ſans le trouver jamais. La compoſition n'eſt qu'une repreſentation & une image trompeuſe de l'être. Ce qui a la réalité en ſoi, n'eſt point pluſieurs ; il eſt ſingulier, & n'eſt qu'une ſeule choſe. Ce qui eſt vrai & réel en ſoi, doit ſans doute être préciſement ſoi-même & rien au de-là. Mais où trouverons-nous cet être réel & vrai en ſoi indépendamment de tout autre être ? Pour y parvenir il faut arriver juſqu'à la réelle & veritable unité : Cet-

te unité où eſt-elle, ſi non en Dieu? O Dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne ſuis preſque point: Je ne puis me trouver dans cette multitude de penſées ſucceſſives qui ſont tout ce que je puis trouver de moi. L'unité qui eſt la verité même, ſe trouve ſi peu en moi, que je ne puis concevoir l'unité ſuprême, qu'en la diviſant & en la multipliant, comme je ſuis moi-même multiplié. A force d'être pluſieurs penſées dont l'une n'eſt point l'autre, je ne ſuis plus rien; & je ne puis pas même voir d'une ſeule vûë celui qui eſt un, parce qu'il eſt un, & que je ne le ſuis pas. O qui me tirera des nombres, des compoſitions & des ſucceſſions qui ſentent ſi fort le néant! Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de l'être précis & réel

qui n'eſt que dans l'unité : Les compoſitions ne ſont que des aſſemblages de bornes ; tout y porte le caractere du néant ; c'eſt un je ne ſçai quoi, qui n'a aucune conſiſtance, qui échappe de plus en plus à meſure que l'on s'y enfonce, & qu'on y veut regarder de plus près : Ce ſont des nombres magnifiques, & qui ſemblent promettre les unitez qui les compoſent ; mais les unitez ne ſe trouvent point : Plus on preſſe pour les ſaiſir, plus elles s'évanoüiſſent : La multitude augmente toûjours ; & les unitez ſeules, veritables fondemens de la multitude, ſemblent fuïr & ſe joüer de notre recherche : Les nombres ſucceſſifs s'enfuient auſſi toûjours : Celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons, n'eſt déja plus : celui qui le touche, à peine eſt-il, &

il finit ; trouvez-le, ſi vous pouvez : le chercher, c'eſt l'avoir déja perdu. L'autre qui vient, n'eſt pas encore : il ſera, mais il n'eſt rien ; & il fera néanmoins un tout avec les autres qui ne ſont plus rien. Quel aſſemblage, de ce qui n'eſt plus, de ce qui ceſſe actuellement d'être, & de ce qui n'eſt pas encore ! C'eſt pourtant cette multitude de néans qui compoſe mon éxiſtence ; de ce moi qui contemple l'être ; qui le diviſe pour le contempler ; & en le diviſant qui confeſſe que la multitude ne peut atteindre l'unité indiviſible.

Eternité.

QUoique je ne puiſſe voir d'une vûë aſſez ſimple la ſouveraine ſimplicité de Dieu, je conçois néanmoins comment

toute la varieté des perfections que je lui attribuë, ſe réünit dans un ſeul point eſſentiel. Je conçois en lui une premiere choſe; qui eſt lui-même tout entier, ſi je l'oſe dire; & dont toutes les autres réſultent. Poſé ce premier point, tout le reſte s'enſuit clairement & immediatement. Mais quel eſt-il ce point? C'eſt celui-là même par lequel nous avons commencé, & qui m'a découvert la neceſſité d'un premier être. Etre par ſoi-même, c'eſt la ſource de tout ce que je trouve en Dieu: c'eſt par-là que j'ai reconnu qu'il eſt infiniment parfait. Ce qui a l'être par ſoi, éxiſte au ſuprême degré, & par conſéquent poſſede la plenitude de l'être. On ne peut atteindre au ſuprême degré & à la plenitude de l'être, que par l'infini; car aucun fini

n'eſt jamais ni plein ni ſuprême, puiſqu'il y a toûjours quelque choſe de poſſible au deſſus. Donc il faut que l'être par ſoi-même ſoit un être infini : s'il eſt un être infini, il eſt infiniment parfait ; car l'être, la bonté & la perfection ſont la même choſe : d'ailleurs on ne peut rien concevoir de plus parfait, que d'être par ſoi ; & toute perfection d'un être qui n'eſt point par ſoi, quelque haute qu'on ſe la repreſente, eſt infiniment au deſſous de celle d'un être qui eſt par lui-même : Donc l'être qui eſt par lui-même & par qui tout ce qui n'eſt pas lui, exiſte, eſt infiniment parfait. Il faut même pour faciliter cette diſcution, en reglant les termes dont je ſuis obligé de me ſervir, arrêter une fois pour toutes, qu'à l'avenir les manieres de m'exprimer, *être par*

ſoi-même, être neceſſaire, être infiniment parfait, premier être, premiere cauſe, & *Dieu*, ſont termes abſolument ſynonimes.

De cette idée de l'être neceſſaire j'ai tiré la ſimplicité & l'unité de Dieu : la ſimplicité ; parce que rien de compoſé ne peut être ni infiniment parfait ni même infini : Son unité, puiſque s'il y avoit deux êtres neceſſaires & indépendans l'un de l'autre, chacun d'eux ſeroit moins parfait dans cette puiſſance partagée, qu'unſeul qui la réünit toute entiere. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

Il eſt immuable. Ce qui eſt par ſoi ne peut jamais être conçû autrement : il a toûjours la même raiſon d'exiſter, & la même cauſe de ſon exiſtence, qui eſt ſon eſſence même ; il eſt donc immuable

muable dans ſon exiſtence. Il n'eſt pas moins incapable de changemens pour les manieres d'être, que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini & infiniment ſimple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification ; car les modifications ſont les bornes de l'être : Etre modifié d'une telle façon, c'eſt être de cette façon à l'excluſion de toutes les autres. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, & par conſéquent n'en ſçauroit changer : il n'en peut avoir non plus pour ſes parties que pour ſon tout, puiſqu'il n'a aucune partie : donc il eſt ſimplement & abſolument immuable. Ce qu'il produit hors de lui eſt toûjours fini. La créature aïant des bornes dans ſon être, elle a par conſéquent des modifications : N'étant pas in-

finie, il faut qu'elle ſoit un être fini & particulier ; il faut qu'elle ſoit reſerrée dans les bornes étroites de quelque maniere préciſe d'être. Il n'y a que celui qui poſſede éminenment tout, & qui eſt infini, qui n'eſt jamais rien de ſingulier, & qui efface toutes les diſtinctions. Il eſt l'être ſimple & ſans reſtriction.

Quoique chaque modification priſe en particulier ne ſoit pas eſſentielle à la créature, parce qu'elle n'a rien à ſoi de neceſſaire, rien qui ne ſoit contingent & variable au gré de celui qui la produit, il lui eſt néanmoins eſſentiel d'être borné dans ſes modifications. Ce qui n'eſt point par ſoi ne peut jamais renfermer toutes les perfections ; ce qui ne les renferme point ne peut exiſter qu'avec une borne : vous pouvez changer ſa borne, mais

il lui en faut toûjours une neceſſairement. Auſſitôt que j'ai reconnu que la créature eſt eſſentiellement bornée & changeante par la mutabilité de ſes bornes, je trouve ce que c'eſt que le tems. Le tems ſans en chercher une definition plus exacte, eſt le changement de la créature : qui dit changement, dit ſucceſſion ; car ce qui change paſſe neceſſairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on ſort, précede ; & celui où l'on entre, ſuit ; le tems eſt le changement de l'être créé. Le tems eſt la négation d'une choſe très-réelle & ſouverainement poſitive, qui eſt la permanence de l'être ; ce qui eſt permanent d'une abſoluë permanence, n'a en ſoi ni avant ni aprés, ni plutôt ni plus tard. La non-permanence eſt le changement ; c'eſt la dé-

faillance de l'être, ou la mutation d'une maniere en une autre : mais enfin toute mutation renferme une succeſſion, & toute exiſtence bornée emporte une durée diviſible & plus ou moins longue. Il y a des changemens incertains que l'on meſure par d'autres qui ſont certains & reglez. Comme on peut meſurer une promenade ou un travail qu'on fait, ou une converſation dont on s'occupe, par le cours des aſtres, par une pendule ou par une horloge de ſable, c'eſt un changement ou un mouvement incertain d'un être qu'on meſure par un autre mouvement plus précis & plus uniforme: Quand même les êtres créez ne changeroient point de modification, il ne laiſſeroit point d'y avoir, quant au fond de la ſubſtance, une mutation continuel-

le. Voici comment. C'eſt que la création de l'être qui n'eſt point par lui-même n'eſt pas abſoluë & permanente ; l'être qui eſt par lui-même ne tire point du néant des êtres qui enſuite ſubſiſtent par eux-mêmes hors du néant d'une maniere fixe ; ils ne peuvent continuer à exiſter qu'autant que l'être neceſſaire les ſoûtient hors du néant ; ils n'en ſont jamais dehors par eux-mêmes, donc ils n'en ſont dehors que par un don actuel de l'être. Le don actuel eſt libre, & par conſéquent révocable ; s'il eſt libre & révocable, il peut être plus ou moins long ; dès qu'il peut être plus ou moins long, il eſt diviſible ; dès qu'il eſt diviſible il renferme une ſucceſſion ; dès qu'on y met une ſucceſſion, voilà un tiſſu de création ſucceſſive : ainſi ce n'eſt pas une exiſten-

ce fixe & permanente ; ce ſont des exiſtences bornées & diviſibles, qui ſe renouvellent ſans ceſſe par une création continuée. Il eſt donc certain que tout eſt ſucceſſif dans la créature, non-ſeulement la varieté de modification, mais encore le renouvellement continuel d'une exiſtence bornée. Cette non-permanence de l'être créé, eſt ce que j'appelle le tems ; ainſi loin de vouloir connoître l'éternité par le tems, comme je ſuis tenté de le faire, il faut au contraire connoître le tems par l'éternité ; car on peut connoître le fini par l'infini, en y mettant une borne ou négation ; mais on ne peut jamais connoître l'infini par le fini, car une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui eſt ſouverainement poſitif. Cette non-permanence de

la créature eſt donc ce que je nomme le tems ; par conſéquent la parfaite & abſoluë permanence de l'être neceſſaire & immuable, eſt ce que je dois nommer l'eternité. Rien ne peut changer de modification, puiſqu'il n'en peut jamais avoir aucune. Le vrai infini ne ſouffrant point de borne dans ſon être, ne peut avoir aucune borne dans ſon exiſtence ; par conſéquent il ne peut avoir aucun tems ni durée ; car ce que j'appelle durée, c'eſt une exiſtence diviſible & bornée, c'eſt ce qui eſt préciſement oppoſé à la permanence. Il eſt donc permanent fixe dans ſon exiſtence. J'ai déja remarqué que comme tout être diviſible eſt borné, auſſi tout veritable infini eſt indiviſible. L'exiſtence divine qui eſt infinie eſt donc indiviſible. Si elle n'eſt

point divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a ce que l'on appelle la partie anterieure & la partie posterieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toûjours toute entiere, celle des créatures n'est jamais tout à la fois ; ses parties ne peuvent se réünir ; l'une exclut l'autre, & il faut que l'une finisse afin que l'autre commence. La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence, est que le créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature ; dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en partie, dont l'une n'est pas l'autre. Mais pour l'être necessaire, infini, & immuable, c'est tout le contraire ; son existence est infinie & indivisible. Ainsi non-

seulement

ſeulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de ſon exiſtence, comme dans celle de l'exiſtence de la créature; mais, pour parler correctement, il faut dire, que ſon exiſtence n'a aucune partie; elle eſt eſſentiellement toûjours toute entiere. C'eſt donc retomber dans l'idée du tems & confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune ſucceſſion; en lui rien ne dure parce que rien ne paſſe; tout eſt fixe; tout eſt à la fois; tout eſt immobile; en Dieu rien n'a été, rien ne ſera; mais tout eſt. Suprimons donc pour lui toutes les queſtions que l'habitude & la foibleſſe de l'eſprit fini, qui veut embraſſer l'infini à ſa mode étroite & racourcie, me tenteroient de faire. Dirai-je, ô mon

Dieu ! que vous avez déja une éternité d'exiſtence en vous-même avant que vous m'euſſiez créé ; & qu'il vous reſte encore une autre éternité, après ma création, où vous exiſtez toûjours : Ces mots de *déja* & d'*après* ſont indignes de celui qui eſt : Vous ne pouvez ſouffrir aucun paſſé & aucun avenir en vous : C'eſt une folie que de vouloir diviſer votre éternité qui eſt une permanence indiviſible ; c'eſt vouloir que le rivage s'enfuïe, parce qu'en deſcendant le long d'un fleuve, je m'éloigne toûjours de ce rivage qui eſt immobile. Inſenſé que je ſuis ! Je veux, ô immobile Verité, vous attribuer l'être borné, changeant & ſucceſſif de votre créature ! Vous n'avez en vous aucune meſure dont on puiſſe meſurer votre exiſtence : car elle

n'a ni borne ni parties ; vous n'avez rien de mesurable : les mesures même qu'on peut tirer des êtres bornez, changeans, divisibles & successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable & permanent. Comment dirai-je donc, que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité ? N'étiez-vous pas avant moi ? Ne serez-vous pas aprés moi ? Ces paroles tendent à signifier quelque verité, mais elles sont à la rigueur indignes & impropres : ce qu'elles ont de vrai ; c'est que l'infini surpasse infiniment le fini ; qu'ainsi votre éxistence infinie surpasse infiniment en tout sens mon éxistence, qui étant bornée, a un commencement, un present, & un futur. Mais il est faux que la création de votre ouvrage, par-

tage votre éternité en deux éternitez. Deux éternitez ne feroient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui auroit une partie anterieure & une partie posterieure, ne seroit plus une veritable éternité ; en voulant la multiplier on la détruiroit, parce qu'une partie seroit necessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheroient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, & rien au de-là ; car tout ce qu'on ajoûte à cet infinie simplicité, l'anéantit : Qui dit éternité, ne souffre plus le langage du tems. Le tems & l'éternité sont incommensurables, ils ne peuvent être comparez, & on est séduit par sa propre foiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées,

Vous avez neanmoins, ô mon Dieu, fait quelque chose hors de vous; car je ne suis pas vous, & il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? Est-ce que vous n'étiez pas avant que de me faire? Mais, que dis-je? Me voilà déja retombé dans mon illusion & dans les questions du tems: Je parle de vous comme de moi, ou comme de quelque autre être passager que je pourrois mesurer avec moi. Ce qui passe peut être mesuré avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point, est hors de toute mesure, & de toute comparaison avec ce qui passe: il n'est permis de demander ni quand il a été, ni s'il étoit avant ce qui n'est pas, ou qui n'est qu'en passant. Vous êtes, & c'est tout. O, que j'aime cette parole, & qu'elle me remplit pour tout

ce que j'ai à connoître de vous ? Vous êtes *celui qui eſt*. Tout ce qui n'eſt point cette parole, vous dégrade. Il n'y a qu'elle qui vous reſſemble. En n'ajoûtant rien au mot d'être, elle ne diminuë rien de votre grandeur : Elle eſt (je l'oſe dire) cette parole, infiniment parfaite comme vous : Il n'y a que vous qui puiſſiez parler ainſi, & renfermer votre infini dans trois mots ſi ſimples. Je ne ſuis pas, ô mon Dieu, ce qui eſt : Helas ! je ſuis preſque ce qui n'eſt pas. Je me vois comme un milieu incomprehenſible entre le néant & l'être : Je ſuis celui qui a été ; je ſuis celui qui ſera ; je ſuis celui qui n'eſt plus ce qu'il a été ; je ſuis celui qui n'eſt pas encore ce qu'il ſera ; & dans cet entre-deux que je ſuis, un je ne ſçai quoi qui ne peut s'arrêter en ſoi, qui n'a aucune

consistence, qui s'écoule rapidement comme l'eau ; un je ne sçai quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je le veux saisir ou l'apercevoir ; un je ne sçai quoi qui finit dans l'instant même où il commence ; ensorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe & present à moi-même, pour dire simplement je suis. Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpetuelle. O, que je suis loin de votre éternité qui est indivisible, infinie & toûjours presente toute entiere ! Que je suis même bien eloigné de la comprendre ! Elle m'échappe à force d'être vraïe, simple & immense ; comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, meslé de verité & de mensonge,

d'être & de néant. C'eſt trop peu que de dire de vous, que vous étiez des ſiécles infinis avant que je fuſſe. J'aurois honte de parler ainſi ; car c'eſt meſurer l'infini avec le fini qui eſt un demi-néant. Quand je crains de dire, que vous étiez avant que je fuſſe, ce n'eſt pas pour douter que vous éxiſtant, vous ne m'aïez créé, moi qui n'éxiſtois pas : mais c'eſt pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui ſont au deſſous de vous. Dirai-je que vous étiez avant moi ? Non ; car voila deux termes que je ne puis ſouffrir. Il ne faut pas dire, *vous étiez* ; car *vous étiez* marque un tems paſſé & une ſucceſſion. Vous êtes : Et il n'y a qu'un preſent, immobile, indiviſible & infini que l'on puiſſe vous attribuer, pour parler dans la rigueur des termes. Il ne faut

point dire que vous avez toûjours été, il faut dire que vous êtes ; & ce terme de *toûjours*, qui eſt ſi fort pour la créature, eſt trop foible pour vous ; car il marque une continuité & non une permanence : Il vaut mieux dire ſimplement & ſans reſtriction que vous êtes. O Etre, ô Etre ! votre éternité qui n'eſt que votre être même, m'étonne ; mais elle me conſole. Je me trouve devant vous, comme ſi je n'étois pas : Je m'abîme dans votre infini : Loin de meſurer votre permanence, par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vûë, à ne me trouver plus, & à ne voir en tout que ce qui eſt ; je veux dire vous-même. Ce que j'ai dit du paſſé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous ſerez aprés

ce qui paſſe ; car vous ne paſſez point : Ainſi vous ne ſerez pas, mais vous êtes ; & je me trompe toutes les fois que je ſors du preſent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile, qu'il devance ou qu'il ſuit les flots d'une riviere : il ne devance ni ne ſuit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'exiſtence. Ce qui paſſe a été & ſera, & paſſe du preterit au futur par un preſent imperceptible, qu'on ne peut jamais aſſigner. Mais ce qui ne paſſe point, éxiſte abſolument & n'a qu'un preſent infini : Il eſt, & c'eſt tout ce qu'il eſt permis d'en dire : Il eſt ſans tems dans tous les tems de la création : Quiconque ſort de cette ſim-

plicité, tombe de l'éternité dans le tems. Il n'y a donc en vous, ô Verité infinie, qu'une éxiſtence indiviſible & permanente! Cequ'on appelle Eternité *à partepoſt*, Eternité *à parte ante*, n'eſtqu'une expreſſion impropre. Il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement & de fin: Ce n'eſt donc point au milieu de votre éternité, que vous avez produit quelque choſe hors de vous. Je le dirai trois fois; mais ces trois fois ne ſont qu'un. Lesvoici. O permanente & infinie Verité! Vous êtes; & rien n'eſt hors de vous: Vous êtes; & ce qui n'étoit pas, commence à être hors de vous: Vous êtes, & ce qui étoit hors de vous, ceſſe d'être. Mais ces trois répetitions de ces termes *vous êtes*, ne ſont qu'un ſeul infini qui eſt indiviſible. C'eſt cette éternité même qui

reste encore toute entiere. Il n'en est point écoulé une moitié ; car elle n'a aucune partie. Ce qui est essentiellement toûjours tout present, ne peut jamais être passé. O Eternité ! Je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie : Mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous, pour ne vous méconnoître jamais. Cependant, ô mon Dieu ! quelque effort que je fasse pour ne point multiplier votre éternité, par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toûjours de vous faire semblable à moi, & de diviser votre éxistence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumiere inaccessible dont je suis ébloüi. N'est-il pas vrai que vous avez pû créer une chose avant que d'en créer une autre ? Puisque cela est possible,

je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore, ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez déja fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous, elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plutôt que les autres, elles sont successives : si vos actions sont successives, voila une succession en vous ; & par conséquent, voila le tems dans l'éternité même.

Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous & vos ouvrages toute la difference qui doit être entre l'infini & le fini, entre le permanent & le fluide ou successif. Ce qui est fini & divisible peut être comparé & mesuré avec ce qui est fini & divisible ; ainsi vous

avez mis un ordre & un arrangement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes ; mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui resulte des bornes de vos créatures, ne peut jamais être en vous qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plutôt que l'autre, parce que chacune d'elles n'a qu'un éxistence bornée : Mais il est faux & absurde de penser, que cette succession de création se trouve en vous. Votre action par laquelle vous créez est vous-même ; autrement vous ne pouriez agir, sans cesser d'être simple & indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer. De votre part, vous créez eternellement par une action simple, infinie & permanente ; qui

eſt vous-même : De la part de la créature elle n'eſt pas créée éternellement ; la borne eſt en elle, & point dans votre action. Ce que vous créez éternellement n'eſt que dans un tems ; c'eſt que l'éxiſtence infinie & indiviſible ne communique au dehors qu'une éxiſtence diviſible & bornée. Vous ne créez donc point une choſe plutôt qu'une autre par une ſucceſſion qui ſoit en vous, quoique cette choſe doive éxiſter deux mille ans plutôt qu'une autre : ces rapports ſont entre vos ouvrages ; mais les rapports de bornes, ne peuvent aller juſqu'à vous. Vous connoiſſez les rapports que vous avez faits ; mais la connoiſſance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voïez dans ce cours d'éxiſtence diviſible & bornée, ce que j'ap-

pelle le preſent, le paſſé, l'avenir ; mais vous voïez ces choſes hors de vous : il n'y en a aucune qui vous ſoit plus preſente qu'une autre. Vous embraſſez tout également par votre infini indiviſible : ce qui n'eſt plus, n'eſt plus ; & ſa ceſſation eſt réelle : mais la même éxiſtence permanente, à laquelle ce qui n'eſt plus étoit preſent pendant qu'il étoit, eſt encore la même, lorſqu'une autre choſe paſſagere a pris la place de celle qui eſt anéantie.

Comme votre éxiſtence n'a aucune partie, une choſe qui paſſe ne peut dans ſon paſſage répondre à une partie plutôt qu'à une autre de votre éxiſtence indiviſible ; ou pour mieux dire, elle ne peut répondre à rien ; car il n'y a nulle proportion concevable entre l'infini indiviſible,

divisible, & ce qui est divisible & passager. Il faut neanmoins qu'il y ait quelque rapport entre l'ouvrier & l'ouvrage ; mais il faut bien se garder d'imaginer un rapport de succession & de borne. L'unique rapport qu'il y faut concevoir, est, que ce qui est, & qui ne peut cesser d'être, fait que ce qui n'est point, reçoit de lui une existence bornée qui commence pour finir.

Tout autre rapport, ô mon Dieu, détruit votre permanence & votre simplicité infinie. Vous êtes si grand & si pur dans votre perfection, que tout ce que je mesle du mien dans l'idée que j'ai de vous, fait qu'aussi-tôt ce n'est plus vous-même. Je passe ma vie à contempler votre infini ; je le vois & je ne sçaurois en douter : mais dès que je veux le comprendre, il

m'échappe ; ce n'eſt plus lui ; je retombe dans le fini ; j'en vois aſſez pour me contredire, & pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçû ce qui eſt moins que vous-même : mais à peine me ſuis-je relevé, que je retombe de mon propre poids. Ainſi c'eſt un mélange perpetuel, de ce que vous êtes, & de ce que je ſuis. Je ne puis, ni me tromper entierement, ni poſſeder d'une maniere fixe votre verité : c'eſt que je vous vois de la même maniere que j'éxiſte : en moi tout eſt fini & paſſager : je vois par des penſées courtes & fluides l'infini qui ne s'écoule jamais. Bien loin de vous méconnoître dans cet embarras, je vous reconnois à ce caractere neceſſaire de l'infini qui ne ſeroit plus l'infini, ſi le fini pouvoit y atteindre. Ce n'eſt pas un nuage qui

couvre votre verité ; c'eſt la lumiere de cette verité même qui me ſurpaſſe : C'eſt parce que vous êtes trop clair & trop lumineux, que mon regard ne peut ſe fixer ſur vous. Je ne m'étonne point que je ne puiſſe vous comprendre ; mais je ne ſçaurois aſſez m'étonner, de ce que je puis même vous entrevoir, & de ce que je m'aperçois de mon erreur, lorſque je prends quelque autre choſe pour vous, ou que je vous attribuë ce qui ne vous convient pas.

Immenſité.

APrès avoir conſideré l'éternité & l'immutabilité de Dieu, qui ſont la même choſe, je dois examiner ſon immenſité. Puiſqu'il eſt par lui-même, il eſt ſouverainement, il a émi-

nemment & de la maniere la plus parfaite tout l'être en lui. Puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute le positif & le parfait de l'étenduë : L'étenduë est une maniere d'être, dont j'ai l'idée. J'ai déjà vû que mes idées sur l'essence des choses, sont des degrez réels de l'être, qui sont formellement ou éminemment en Dieu, & qui sont possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. Le positif & le parfait de l'étenduë est donc en lui ; & il ne peut la produire au dehors, qu'à cause qu'elle est éminemment renfermée dans la plénitude de son être. D'où vient donc que je ne le nomme point étendu & corporel ? C'est qu'il y a une extrême difference, comme je l'ai déja remarqué, entre attribuer à Dieu tout le positif ou le parfait de l'étenduë, ou lui attri-

buer l'étenduë avec une borne ou négation. Qui met l'étenduë ſans borne, change l'étenduë en immenſité : Qui met l'étenduë avec une borne, fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étenduë, vous lui ôtez la figure, la diviſibilité, le mouvement, l'impénétrabilité : La figure, parce qu'elle n'eſt que la maniere d'être, borné par une ſuperficie : La diviſibilité, parce que ce qui eſt infini, comme nous l'avons vû, ne peut être diminué, ni par conſéquent diviſé, ni par conſéquent compoſé & diviſible : Le mouvement, parce que ſi vous ſuppoſez un tout qui n'a ni partie ni borne, il ne peut, ni ſe mouvoir au de-là de ſa place, puiſqu'il ne peut y avoir de place au de-là du vrai infini ; ni changer l'arrange-

ment & la situation de ſes parties, puiſqu'il n'a aucune partie dont il ſoit compoſé ; ni enfin l'impénétrabilité, puiſqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité qu'en concevant deux corps bornez, dont l'un n'eſt point l'autre, & dont l'un ne peut occuper le même eſpace que l'autre. Il ne peut y avoir rien de ſemblable dans l'immenſité infinie & indiviſible : donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

Ces principes poſez, il s'enſuit que tout le poſitif de l'étenduë ſe trouve en Dieu, ſans que Dieu ſoit ni figuré, ni capable de mouvement, ni diviſible, ni impénetrable, ni par conſéquent palpable, ni par conſéquent meſurable. Il n'eſt pas plus dans un certain lieu précis, qu'il n'eſt dans un certain tems : Car il n'a par ſon être abſolu & infini aucun rapport

aux lieux & aux tems, qui ne ſont que des bornes & des reſtrictions de l'être : demandez s'il eſt au de-là de l'univers, s'il en ſurpaſſe les extrémitez en longueur, largeur, profondeur ; c'eſt dans un ſens faire une queſtion auſſi abſurde que de demander, s'il étoit avant que le monde fut ; & s'il ſera encore après que le monde ne ſera plus. Comme il ne peut y avoir en Dieu ni paſſé ni futur, il ne peut y avoir auſſi en lui au de-là ni au de-çà. Comme la permanence abſoluë exclut toute meſure de ſucceſſion, l'immenſité n'exclut pas moins toute meſure d'étenduë. Il n'a point été, il ne ſera point ; mais il eſt. Tout de même, à proprement parler, il n'eſt point ci, il n'eſt point là, il n'eſt point au de-là d'une telle borne ; mais il eſt abſolu-

ment. Toutes ces expreſſions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, ſont impropres & indécentes. Où eſt-il donc ? Il eſt ; & il eſt tellement, qu'il faut bien ſe garder de demander où ? Ce qui n'eſt qu'à demi, ce qui n'eſt qu'avec des bornes, eſt tellement une certaine choſe, qu'il n'eſt que cette choſe préciſement. Pour lui, il n'eſt préciſement aucune choſe ſinguliere & reſtrainte : Il eſt l'être ; ou, pour dire encore mieux en diſant plus ſimplement, il eſt : car moins on dit de paroles de lui, & plus on dit de choſes. Il eſt : gardez-vous bien d'y rien ajoûter. Les autres êtres, qui ne ſont que des demi-êtres, des êtres eſtropiez, & des portions imperceptibles de l'être, ne ſont point ſimplement. On eſt réduit

à

à demander, quand & où eſt-ce qu'ils ſont : S'ils ſont, ils n'ont pas été & ne ſeront pas ; s'ils ſont ici, ils ne ſont pas-là. Ces deux queſtions *quand & où*, épuiſent leur être : mais pour celui qui eſt ; tout eſt dit, quand on a dit, qu'il eſt. Celui qui demande encore quelque choſe, n'a rien compris dans l'unique choſe qu'il faut concevoir. L'infini indiviſible ne peut répondre à aucun être diviſible & fini que l'on nomme un Corps. Mais refuſerai je de dire qu'il eſt par tout ? Non, je ne refuſerai point de le dire s'il le faut, pour m'accommoder aux notions imparfaites. Je me donnerai bien de garde de lui attribuer une preſence corporelle en chaque lieu ; car il n'eſt point corps ; il n'a point de ſuperficie contiguë à la ſuperficie des autres corps.

Mais je lui attribuerai pour me faire entendre, une preſence d'immenſité ; c'eſt-à-dire, que comme en chaque tems on doit toûjours dire de Dieu, il eſt, ſans le reſtraindre en diſant, il eſt aujourd'hui ; de même, en chaque lieu on doit dire, il eſt, ſans le reſtraindre en diſant, il eſt ici. Mais encore une fois, n'eſt-ce pas lui ôter une perfection, & à moi une conſolation merveilleuſe, que de n'oſer pas dire qu'il eſt ici ? Hé bien ; je le dirai tant qu'on voudra, pourvû que je l'entende comme je le dois. Quand je crains de dire, qu'il eſt preſent ici, ce n'eſt pas pour lui attribuer quelque choſe de moins réel & de moins grand que la preſence ; c'eſt au contraire pour m'élever à une maniere plus pure de le concevoir dans la ſimplicité univer-

ſelle ; c'eſt pour reconnoître, qu'il eſt infiniment plus que preſent.

Je ſoûtiens, que dire qu'il eſt ſimplement & abſolument, eſt infiniment plus que de dire, qu'il eſt par tout ; car qui dit par tout, dit des lieux, & par conſéquent une choſe bornée : Les lieux ſont des ſuperficies de corps, & par conſéquent des corps veritables, qui ſont diviſibles & ont neceſſairement des bornes. Il eſt vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agiſſe ; c'eſt-à-dire, aucun être que Dieu ne produiſe ſans ceſſe. Tout lieu eſt corps : Il n'y a aucun corps, ſur lequel Dieu n'agiſſe, & qui ne ſubſiſte par l'actuelle operation de Dieu. Il eſt donc clair, qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opere : Mais il y a une grande difference en-

tre operer ſur un corps, ou correſpondre à un corps. Je ne puis concevoir la preſence locale, que par un rapport local de ſubſtance à ſubſtance : Il n'y a aucun rapport local entre une ſubſtance qui n'a ni borne ni lieu, & une ſubſtance bornée & figurée : Il eſt donc manifeſte, que lorſque nous diſons de Dieu qu'il eſt dans un corps, il faut entendre cela de ſon action ſur ce corps ; car il ne peut avoir aucun rapport local par ſa ſubſtance avec un corps. Mais, où eſt-il donc ? N'eſt-il nulle part ? Je réponds, qu'il n'y a point de lieu particulier pour lui ; Il exiſte trop, pour exiſter avec quelque borne, & par conſéquent pour être preſent par ſa ſubſtance dans un certain lieu plutôt que dans un autre. Ces ſortes de queſtions qui paroiſſent ſi

embaraſſantes, ne le ſont qu'à cauſe qu'on s'engage mal à-propos à y répondre : Au lieu d'y répondre il faut les ſupprimer : C'eſt comme qui demanderoit, de quel bois eſt une ſtatuë de marbre ? de quelle couleur eſt l'eau pure qui n'en a aucune ? de quel âge eſt l'enfant qui n'eſt pas encore né ? Que deviennent donc toutes les idées d'immenſité qui repreſentent Dieu comme rempliſſant tous les eſpaces de l'univers, & débordant infiniment au de-là ? Ce ne ſont point des idées de mon eſprit attentif ſur lui-même ; ce ſont au contraire des imaginations, par leſquelles je cherche à me repreſenter ce qui eſt au deſſus de toute image. A parler dignement de Dieu, il n'eſt ni dedans ni dehors le monde ; car il n'y a pour l'être infini, ni dedans

ni dehors, qui ſont des termes de meſure. Toute cette erreur vient, de ce que les idées d'éternité & d'immenſité nous ſurmontent par leur caractere d'infini, & nous échappent par leur ſimplicité. On veut toûjours rentrer dans le compoſé, dans le fini, dans le nombre & dans la meſure. Ainſi on imagine contre ſes propres idées, une image d'éternité qui n'eſt qu'une ſuite ou ſucceſſion confuſe des ſiécles à l'infini; & une fauſſe immenſité, qui n'eſt qu'une compoſition confuſe d'eſpace & de ſubſtance à l'infini: mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité & à l'immenſité veritable. Ces ſucceſſions des ſiécles, ces aſſemblages d'eſpace, remplis par des ſubſtances, ſont diviſibles, & par conſéquent ont eſſentiellement des bornes; quoique je

ne me repreſente pas actuellement & diſtinctement ces bornes, en conſiderant ces objets. Ainſi quand je leur attribuë l'infini, je me contredis moi-même par diſtraction, & je dis une choſe qui ne peut avoir aucun ſens. La ſeule veritable maniere de contempler l'éternité & l'immenſité de Dieu, c'eſt de bien croire qu'il ne peut avoir en lui ni tems ni lieu; que toutes les queſtions du tems & du lieu ſont impertinentes à ſon égard; qu'il y faut répondre, non par une réponſe cathegorique & ſerieuſe, mais en ſe rappellant leur abſurdité, & en leur impoſant ſilençe pour toûjours. Ces deux choſes, ſçavoir l'éternité & l'immenſité, ont entre-elles un merveilleux rapport: auſſi ne ſont-elles réellement que la même choſe; c'eſt-

à-dire, l'être simple & sans borne. Ecartez scrupuleusement toute idée de borne, & vous n'hesiterez plus par de vaines questions. Dieu est. Tout ce que vous ajoûtez à ces deux mots, sous les plus beaux pretextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est toûjours, c'est tomber dans un équivoque, & se préparer une illusion. Toûjours, peut vouloir dire une succession qui ne finit point; & Dieu n'a point une succession de siécle, quelque durée infinie qu'on leur suppose. Ainsi, dire qu'il est, dit plus que dire, qu'il est toûjours: Tout de même, dire qu'il est par tout, dit moins que de dire, qu'il est; car, dire qu'il est par tout, pourroit signifier, que la substance de Dieu s'étend & se rapporte localement à tous les espaces divisibles: or l'infini

indivisible ne peut avoir ce rapport local de substance avec les corps divisibles & mesurables. Il est donc vrai, qu'à parler en rigueur, il vaut bien mieux dire, que Dieu est, que de dire, qu'il est toûjours, & par tout. Si Dieu agit sur un corps, il ne s'ensuit pas pour cela, qu'il soit par une presence locale dans ce corps; l'infini indivisible sans rapport de sa part au fini divisible, ne laisse pas d'agir sur lui. Tout de même, quoique Dieu agisse sur le tems ou succession des créatures, il ne s'ensuit point qu'il soit dans aucun tems ou mutation de créature. L'immense borne & arrange tout. L'immobile meut tout. Celui qui est, fait que chaque chose est avec mesure pour l'étenduë & pour la durée. Les choses bornées peuvent se comparer & se rapporter par leurs bornes les

unes aux autres. L'infini indivisible ne peut être ni comparé, ni rapporté, ni mesuré ; en lui tout est absolu, nul terme relatif ne peut lui convenir ; il n'est pas plus dans le monde qu'il a créé, que hors du monde dans les espaces qu'il n'a point créez ; car son immensité n'est fixée à aucun lieu, elle ne seroit plus immensité. Il n'a point été en un certain tems créant certaines choses plutôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une succession à l'existence bornée de ses créatures ; car il est éternellement créant tout ce qui doit être créé & exister successivement. Tout de même il n'a point en lui de rapport different aux parties les plus éloignées entre elles qui composent l'univers : La borne étant dans la créature & point en lui, il s'ensuit que les rapports, les successions & les mesures sont uni-

quement dans les créatures, ſans qu'il ſoit permis de lui en rien donner. Il eſt éternellement créant ce qui eſt créé aujourd'hui : Comme il eſt éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers. De même il eſt immenſe dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes. L'ordre & les relations ſont dans les créatures entre elles. Comparez-les entre elles, il eſt vrai de dire qu'une créature eſt plus ancienne que l'autre ; que l'une eſt plus étenduë & plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre & ce rapport. Il eſt vrai auſſi que Dieu voit cet ordre & ce rapport qu'il a fait dans ſes ouvrages : mais cette diviſion qu'il voit dans le fini diviſible n'eſt pas en lui, puiſqu'il eſt indiviſible & infini ; car il ne ſe diviſe ni ne ſe borne en faiſant hors de ſoi des êtres diviſibles

& bornez. Loin donc, loin de moi, toutes ces questions importunes où je trouve que mon Dieu est méconnu : Il est plus que toûjours, car il est : Il est plus que par tout, car il est : En lui il n'y a ni presence ni absence finie, & locale ; puisqu'il n'y a point de lieu ni de borne, il n'y a ni au de-là ni au de-çà, ni dedans ni dehors : Il est, & toutes choses sont par lui. On peut dire même qu'elles sont en lui ; non pour signifier, qu'il est leur lieu & leur superficie ; mais pour representer plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est, & qu'il peut outre les êtres bornez en produire d'autres plus étendus, sur lesquels il agiroit avec la même puissance. O mon Dieu, que vous êtes grand ! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous : & quand on commence à vous concevoir, on ne

peut vous exprimer : Les termes manquent, les plus ſimples ſont les meilleurs ; les plus figurez & les plus multipliez ſont les plus impropres. Si on a la ſobrieté de la ſageſſe ; après avoir dit que vous êtes, on n'oſe plus rien ajoûter ; plus on vous contemple, plus on aime à ſe taire, en conſiderant ce que c'eſt que cet être, qui n'eſt qu'être, & qui eſt le plus être de tous les êtres, & qui eſt ſi ſouverainement être, qu'il fait lui ſeul comme il lui plaît être tout ce qui eſt. En vous voïant, ô ſimple & infinie Verité ! je deviens muet ; mais je deviens, ſi je l'oſe dire, ſemblable à vous. Ma vûë devient ſimple & indiviſible comme vous : Ce n'eſt point en parcourant la multitude de vos perfections que je vous conçois bien ; au contraire, en les multipliant pour les

conſiderer par divers rapports & diverſes faces, j'affoiblis, je diminuë l'idée que j'ai de vous; je me diminuë, je m'affoiblis, je me confonds: Cet amas de paroles diverſes n'eſt plus mon Dieu: Ces infinis partagez & diſtinguez ne ſont plus ce ſimple infini, qui eſt le ſeul infini veritable. O, que j'aime bien mieux vous voir tout réüni en vous-même: D'un ſeul regard, je vois l'être, & j'ai tout vû; j'ai puiſé dans la ſource; je vous ai preſque vû face à face. C'eſt vous-même: Car qui êtes-vous, ſi non l'être? Et qu'y pourroit-on ajoûter qui fut au de-là de cette grande expreſſion? Helas, comment cela ſe peut-il faire! Moi qui ſuis celui qui n'eſt point; ou tout au plus, qui eſt un je ne ſçai quoi qu'on ne peut trouver, ni nommer, & qui dans le moment n'eſt dé-

ja plus : Moi, néant ; moi, ombre de l'être : Je vois celui qui eſt ; & en le nommant celui qui eſt par excellence, j'ai tout dit, je ne crains point d'en dire trop peu : Deſlors il n'eſt plus reſſerré, ni dans le tems, ni dans les eſpaces. Des mondes infinis tels que je puis me les figurer ; des ſiécles infinis imaginez de même, ne ſont rien en preſence de celui qui eſt : Il m'étonne, & j'en ſuis ravi : je ſuccombe en le voïant ; & c'eſt ma joïe : je bégaie ; & c'eſt tant mieux de ce qu'il ne me reſte plus aucune parole pour dire, ni ce qu'il eſt, ni ce que je ne ſuis pas, ni ce qu'il fait en moi, ni ce que je conçois de lui.

Mais, ô mon Dieu, craindrai-je que vous ne m'entendiez pas, ou que vous ſoïez abſent de moi, parce que j'ai reconnu qu'il eſt indigne de vous de vous

attribuer une preſence locale & bornée en chaque partie de l'univers ? Non non, mon Dieu, je ne le crains point. Je vous entends ; & vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront. Vous êtes plus que preſent en moi : Vous êtes au dedans de moi plus que moi-même : Je ne ſuis dans le lieu même où je ſuis que d'une maniere finie : Vous êtes infiniment ; & votre action infinie eſt ſur moi. Vous n'êtes borné nulle part : Je vous trouve par tout : Vous y êtes autant que j'y ſuis ; & infiniment plus : & je n'y vais qu'à cauſe que vous m'y portez. Je vous laiſſe au lieu que je quitte ; & je vous trouve par tout où je paſſe : Vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voila, ô mon Dieu, ce que ma foible connoiſſance me

fait

fait dire, ou plutôt, bégaïer. Ces paroles impropres & imparfaites ſont le langage d'un amour foible & groſſier : Je les dis pour moi, & non pas pour vous; pour contenter mon cœur, non pour m'inſtruire, ni pour vous loüer dignement. Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expreſſions baſſes & impures : Je reviens à l'être ; je m'envole juſqu'à celui qui eſt ; je ne ſuis plus en moi, ni moi-même ; je paſſe en celui qui voit, en celui qui eſt ; je le vois, je me perds, je m'entends ; mais je ne ſçaurois me faire entendre : ce que je vois, éteint toute curioſité : ſans raiſonner, je vois la verité univerſelle : je vois ; & c'eſt ma vie : je vois ce qui eſt ; & ne veux plus voir ce qui n'eſt pas. Quand ſera-ce que je verrai ce qui eſt, pour n'avoir plus

d'autre vûë, que cette vûë fixe? Quand ſerai-je par ce regard ſimple & permanent, uni à lui? Quand eſt-ce que tout moi-même ſera réduit à cette ſeule parole immuable: Il eſt, il eſt, il eſt. Si j'ajoûte: Il ſera au ſiécle des ſiécles; c'eſt pour parler ſelon ma foibleſſe, & non pour mieux exprimer ſa perfection.

FIN.

Approbation de Mr BRILLON, *Docteur & Profeſſeur de Sorbonne.*

J'AY lû pour Monſeigneur le Chancelier, *la Démonſtration de l'Exiſtence de Dieu, & de ſes Attributs, tirée de l'idée de l'Etre très-parfait*; par feu M. de Fenelon Archevêque de Cambray. Ceux qui ont le goût de la plus ſublime Metaphyſique, trouveront ici de quoi ſe contenter. Fait en Sorbonne le 17. Juin 1718.

BRILLON.

REFLEXIONS
DU PERE TOURNEMINE
JESUITE.

Sur l'Atheiſme, ſur la Demonſtration de Monſeigneur de Cambray, & ſur le ſyſtême de Spinoſa,

Qui ont ſervi de Préface aux deux Editions précedentes de la Demonſtration :

Augmentées de nouveau.

On y fait voir. I°. *Qu'il n'y eut jamais de veritables Athées pleinement perſuadez.* II°. *Qu'il eſt cependant neceſſaire d'écrire ſur l'exiſtence de Dieu, pour affermir ceux qui doutent, & confondre ceux qui cherchent à douter.* III°. *Que les preuves de l'exiſtence de Dieu tirées de la connoiſſance de la nature ſont les plus ſenſibles.* IV°. *Que l'illuſtre Auteur les a miſes dans tout leur jour.* V°. *Qu'il a donné les principes neceſſaires pour réfuter le Spinoſiſme.* VI°. *L'Auteur de la Préface refute éxactement cette eſpece d'Athéiſme.* VII°. *Il réfute l'Athéiſme des immaterialiſtes.*

RIEN n'eſt plus honteux pour nous, & ne marque mieux notre corruption, que la neceſſité où ſont les perſonnes zelées d'écrire ſur l'exiſten-

ce de Dieu. La raiſon, il eſt vrai, n'eſt dans aucun homme affoiblie juſqu'à méconnoître entierement ſon auteur, juſqu'à ignorer une verité qu'il a eu ſoin de graver dans chaque partie de ſon ouvrage. Sçavoir qu'on éxiſte, c'eſt preſque ſçavoir que Dieu éxiſte. L'idée de nous-mêmes eſt ſi parfaitement unie à celle de Dieu, qu'on ne peut développer un peu la premiere, ſans être frappé de l'éclat que jette la ſeconde. On ne peut ſe dérober à ſa clarté; & s'il y a eu des hypocrites d'athéiſme, il n'y a jamais eu de veritables athées. L'opinion qu'on a de la mauvaiſe foi des impies, eſt appuiée ſur l'aveu qu'ont fait en mille occaſions les plus déterminez d'entre eux, qu'ils ne pouvoient s'empêcher de croire l'éxiſtence de Dieu, dans le tems qu'ils mettoient tout en uſage pour empêcher qu'on ne la crût. Ni le petit nombre de ceux qui n'ont pas été ſi ſinceres; ni la fureur de trois ou quatre qui ont oſé ſoûtenir leur impieté juſqu'à la mort, ne détruiſent point la preuve complete que forme cet aveu. On peut porter

loin la diſſimulation. L'entêtement d'une fauſſe gloire ; je ne ſçai quelle rage qui s'empare d'une ame abandonnée de Dieu, la tranſportent, & l'engagent à conſommer ſon crime. Le deſeſpoir d'un homme qui croit, ſans en douter, un Dieu ; qui ſe voit prêt d'éprouver les rigueurs de ſa juſtice ; & qui refuſe de ſe reconcilier avec lui, eſt une diſpoſition plus bizarre que la diſſimulation obſtinée des prétendus athées : & cependant elle n'eſt que trop ordinaire.

Feu Mr Bayle qui de nos jours a entrepris l'apologie de l'athéiſme, pour faire paroître ſon eſprit & le grand talent qu'il avoit de diſputer pour & contre ſur tout, à peu près comme Iſocrate & Cardan ont entrepris l'éloge de Buſiris & de Néron ; M. Bayle parle de certains peuples barbares dépourvûs de toute connoiſſance de Dieu : mais il n'en parle que ſur la foi de quelques relations peu ſûres, & contredites par des relations plus fideles. Quand même on s'en tiendroit aux relations qu'il cite, la cauſe qu'il défend n'en deviendroit

pas meilleure. Lorſqu'on ſoûtient que l'éxiſtence de Dieu eſt une verité ſi claire, qu'on ne peut, quelque effort que l'on tente, l'obſcurcir entierement ; on parle d'hommes qui faſſent quelque uſage de leur raiſon. Les barbares à qui M. Bayle impute une ignorance entiere de Dieu, n'ont preſque d'hommes que la figure, ils manquent de raiſon autant que de religion.

Manquent-ils de religion juſqu'à être tombez dans un veritable athéiſme ? Non. A en juger même par les fauſſes relations de M. Bayle, ils ſont fort éloignez d'être perſuadez qu'il n'y a point de Dieu ; point d'auteur du monde. Leur diſpoſition ne peut paſſer pour incredulité ; c'eſt un pur oubli de Dieu. Enfoncez dans la matiere, occupez du ſenſible, ils n'ont jamais penſé à Dieu, jamais ſuivi les reflexions que la nature leur offroit. Or ſûrement l'oubli de Dieu n'eſt pas un athéiſme. Combien de mondains, Chrétiens dans le cœur, paſſent un tems fort long ſans penſer à Dieu, ni aux devoirs de la Religion ? Les mer-

tra-t-on au nombre des athées ?

Quand on a interrogé quelqu'un de ces barbares ſur l'origine du monde ; quand on les a forcez à développer un peu leurs idées, les preuves de l'éxiſtence de Dieu ont eu ſur ces eſprits groſſiers leur effet immanquable, & ils ont confeſſé un Dieu. Les preuves les plus claires ne ſont preuves que pour ceux qui s'y rendent attentifs.

Mais, dit M. Bayle, voila dans la Chine une ſecte nombreuſe, éclairée, qui fait une profeſſion ouverte de l'athéiſme. M. Bayle ſe fie encore ſur cet article à des relations indiſcretes: la ſecte des lettrez dont il parle ne peut paſſer pour athée. Quelques Docteurs modernes de cette ſecte ſe trompent, il eſt vrai, ſur l'eſſence de Dieu ; ils conçoivent la Divinité comme je ne ſçai quelle vertu répanduë dans l'univers, & ſur tout dans le ciel materiel ſon principal inſtrument. Après tout, ſe tromper ainſi, ce n'eſt pas nier l'éxiſtence de Dieu ; ce n'eſt pas être athée. Les Idolâtres ont des idées plus baſſes de la Divinité, &

ne ſont pas athées. Il y a plus : on ne peut parler de la Divinité en des termes plus magnifiques que ceux dont ſe ſervent les lettrez de la Chine. Ils lui attribuent les mêmes perfections que nous lui attribuons. Ils s'expriment comme nous ſur la création, la conſervation de l'univers, ſur la providence : voila une eſpece d'athées fort particuliere. Non certainement ils ne le ſont pas. Ils le ſont ſi peu, que l'erreur monſtrueuſe qu'ils ſuivent, n'a pû entrer dans leur eſprit qu'en s'accommodant à l'idée naturelle qu'on a de Dieu, & qu'en donnant à leur *Ly* chimerique les traits de la Divinité.

Plan theologique du Paganiſme.

Je ne parle point des prétendus athées du Paganiſme ; le Pere Mourgues vient de montrer qu'ils ont été les moins impies de tous les Païens : & d'ailleurs M. Bayle nous les abandonne, & convient qu'on n'a aucune certitude que leur impieté, au cas qu'elle attaquât la créance d'un Dieu ſouverain, ait paſſé plus loin que le doute : le plus déterminé diſputeur ſeroit obligé, dit-il, d'avoüer ſon impuiſſance,

puiſſance, ſi on lui demandoit la preuve de ce fait.

M. Bayle ſe réduit donc à nous promettre que cinq ou ſix Spinoſiſtes viendront ſur la foi d'un ſaufconduit declarer publiquement qu'ils regardent l'athéiſme comme un ſyſtême très-certain. Il nous demande ſi nous les en croirons. Non, nous ne les en croirons pas, à moins qu'ils ne nous donnent quelques marques de folie: & ce qui nous empêchera de les croire, c'eſt que de tant d'impies convertis, il ne s'en eſt pas trouvé un ſeul juſqu'ici qui ait reconnu avoir été un ſeul moment perſuadé qu'il n'y avoit point de Dieu; c'eſt que cent impies qui ne ſe ſont pas convertis, ont avoüé qu'ils n'avoient jamais pû, quelque effort qu'ils fiſſent, porter l'incrédulité au de-là du doute, ni ſe cacher entierement cette *lumiere qui éclaire tout homme venant au monde.*

Il eſt donc certain que, comme il n'y a point de veritables athées, ce n'eſt pas pour eux que l'on écrit ſur l'éxiſtence de Dieu; & que lorſqu'on entreprend de la prouver, on ne veut

pas détromper des esprits convaincus : on veut affermir des esprits ébranlez. Ce n'est pas une erreur établie qu'on combat : ce sont des doutes qu'on prévient, & qu'on dissipe.

S'il n'y a point d'athées, il est inutile d'écrire sur l'existence de Dieu, dira quelqu'un. Est-il donc inutile de peindre la beauté de la vertu à une personne innocente, mais tentée ; les traitez de Morale ne peuvent-ils servir qu'à des pécheurs qui en ayent violé toutes les loix ? Un livre qui fixe l'incertitude de l'esprit, qui arrache aux passions les armes dont elles se servent pour combattre les plus justes remords, un livre qui révele le mystere d'iniquité, qui découvre que dans le cœur d'un libertin les desirs prennent la place des raisons, un livre qui fait sentir tout le ridicule de l'impieté affectée, est-il un livre inutile ? Il n'y a point d'athées ; on doit cependant écrire sur l'existence de Dieu, pour confondre ceux qui voudroient devenir athées.

Il n'y point d'athées, mais notre confusion doit-elle être moindre ?

Devons-nous moins rougir du crime des impies, que nous ne rougirions de l'aveuglement d'un veritable athée ? Et ſi la foibleſſe d'un eſprit, à qui la verité la plus claire ſeroit entierement cachée, deshonore la nature humaine, la perverſité d'un cœur qui veut ſe cacher la verité la plus claire, qui fait gloire de l'ignorer, & de la combattre, deshonore-t-elle moins le genre humain ? Quelle horreur ne doit-on pas avoir de ces ſcelerats, qui, rebelles contre le premier de tous les Souverains, ingrats envers le plus liberal de tous les bienfacteurs, perſuadez interieurement de ſon éxiſtence, s'éforcent d'arracher de leur eſprit cette perſuaſion; cherchent à en douter, travaillent continuellement à exciter des nuages pour obſcurcir cette lumiere ſi pure qu'ils ne peuvent éteindre, s'épuiſent en ſyſtêmes qui faſſent au moins douter les autres, & augmentent le nombre des incrédules, miſerable & ſeule reſſource qui leur reſte pour calmer leurs remords, & donner, s'il ſe peut, à l'incredulité, une apparence d'au-

torité, par la multitude apparente des incrédules ?

Un bel esprit fameux par son zele pour étendre l'impieté, m'a sincerement avoüé qu'il n'omettoit rien pour persuader aux autres ce qu'il ne pouvoit croire lui-même : il se flattoit du vain espoir qu'il croiroit enfin ce qu'il verroit crû de plusieurs ; & que le nombre de ceux qu'il auroit convaincus, seroit pour lui une espece nouvelle de démonstration. Si les impies étoient de bonne foi, ils conviendroient que la disposition de cet homme est leur disposition la plus ordinaire.

Que leurs efforts sont vains ! Toutes les veritez sont tellement liées avec cette premiere verité, que chacune d'elles en devient la preuve. L'esprit ne peut s'appliquer à rien qui ne lui presente Dieu. Que le métaphysicien se perde dans les subtilitez de cette science abstraite, qu'il suive des routes où peu de gens le suivent : il y rencontre Dieu. Que le mathématicien s'occupe uniquement des corps, & de leurs mesures sensi-

bles : il y découvre Dieu quoiqu'il ſoit eſprit. Qu'un amateur de l'hiſtoire charge ſa memoire d'évenemens ; la ſageſſe, la juſtice, la bonté de Dieu maître des évenemens ne lui peut être inconnuë, & l'hiſtoire de la religion, à laquelle il voit tout rapporté par une intelligence ſuprême, devient pour lui une démonſtration de l'éxiſtence de cette intelligence. Qu'un voïageur erre en divers païs : il trouve par tout Dieu, connu au moins confuſement, & ſe perſuade aiſement qu'il faut être bête pour l'ignorer.

Mais de toutes les preuves, la plus évidente eſt celle qui ſe tire de la connoiſſance de l'Univers, & de la connoiſſance de l'homme en particulier. Nous apprenons de ſaint Paul & du Sage ; ou plutôt le ſaint Eſprit, dont ils étoient les organes, nous apprend par eux, que cette démonſtration a convaincu les philoſophes, & qu'elle doit convaincre tout homme attentif. Elle eſt expoſée en tant d'endroits des Pſeaumes, & le Roi Prophete eſt ſi ſublime, ſi touchant

quand il l'explique, qu'on voit bien qu'il en étoit penetré. Les ſaints Peres en ont connu la force; & ils n'ont rien oublié pour la mettre dans ſon jour, pleins d'une juſte confiance qu'elle ſuffiſoit pour détruire l'impieté. Minutius Felix dans ſon dialogue, Lactance dans ſon livre de l'ouvrage de Dieu, ſaint Athanaſe dans ſon traité contre les Gentils, ſaint Gregoire de Naziance dans ſa trente-quatriéme Oraiſon, ſaint Baſile & ſaint Gregoire de Nyſſe dans leurs expoſitions du premier chapitre de la Geneſe, ont emploïé toute leur éloquence à rendre ſenſible cette démonſtration. Grenade s'eſt plus étendu qu'aucun de ces ſaints Docteurs dans ſon Catechiſme, & il en eſt venu au moindre détail, pour rendre cette preuve familiere.

L'auteur dont on nous donne l'ouvrage, s'eſt appliqué après tant de grands hommes à l'approfondir, à l'appuïer ſur les principes de la plus exacte philoſophie, & en même tems à la proportionner à la portée des

plus simples. Notre siécle a peu d'hommes capables d'executer un si grand dessein. Celui qui l'a formé, l'a parfaitement executé. Il falloit un genie sublime pour penetrer tous les ressorts de la nature, pour en peindre les beautez. Il falloit un génie aisé, une éloquence abondante, variée, douce, insinuante, pour rendre ces beautez sensibles, pour abbaisser jusqu'au peuple, ce que la philosophie a de plus élevé, pour rendre accessibles les profondeurs de Dieu. Il falloit un génie ferme, subtil pour prévenir toutes les chicanes des impies. Ces qualitez paroissent dans l'ouvrage, & découvrent l'auteur, que son stile seul découvriroit assez.

Il est fâcheux que le Public ne profite que des larcins qu'on lui fait. S'il avoit voulu revoir cet ouvrage, il y auroit peut-être apperçû des défauts que personne n'y verra.

Après tout, l'ouvrage tel qu'il paroît, est le meilleur que nous aïons en ce genre, & le prompt debit de la premiere édition prouve que le Public en a jugé comme moi.

On a fait cependant deux remarques qui meritent qu'on les examine. L'auteur, dit-on, appuie quelquefois sur des opinions nouvelles fort contestées, & fort éloignées de la certitude des principes. La réponse à cette objection n'est pas difficile : c'est principalement des articles LVIII. & LXV. qu'il s'agit ; & l'on peut dire que l'auteur aïant proposé dans les articles précedens des preuves universelles & propres à tout le monde, en propose dans ces articles de particulieres, de respectives, de ces argumens qu'on appelle *ad hominem*, fondez sur les principes reçûs par les adversaires contre qui on dispute. Ce sont des démonstrations pour les Cartesiens & les Malbranchistes : l'auteur n'a pas dû les oublier. Il a, dit-on, oublié les Spinosistes : c'est l'autre remarque.

Cette critique est encore plus frivole que la précedente. L'ouvrage qu'on donne aujourd'hui est composé il y a long-tems, & l'illustre auteur n'y a pas mis la derniere main. Si l'ouvrage repassé un jour sous ses

yeux, les Spinosistes ne seront pas épargnez : l'auteur portera la lumiere dans ce système, que son obscurité seule rend celebre ; & il fera voir sans peine qu'il l'a détruit absolument dans son ouvrage, en combattant les autres especes d'athéisme. En attendant que ses grandes occupations lui permettent de le faire, je n'ai pû refuser à des personnes pour qui je dois avoir une deference absoluë, quelques reflexions, qui remplaceront mal celles que l'illustre auteur n'a pas faites.

Le système de Spinosa n'a rien de nouveau, que quelques principes auxquels il a tâché de l'ajuster, & un langage obscur dont il l'a enveloppé. Les philosophes qui ont combattu l'éxistence de Dieu, ont bien-tôt aperçû qu'exposez à mille objections invincibles, ils ne pouvoient se réduire à un trop petit terrain, qu'ils auroient toûjours trop d'espace à défendre : que les systêmes qu'ils vouloient substituer au vrai système de la formation de l'Univers, composez de fictions, laissoient entrevoir de tous côtez l'opposition de leurs parties ; &

qu'en multipliant les suppositions sur lesquelles ils les fondoient, ils multiplioient les contradictions. Quand on attaque la vérité, les objections ne sçauroient être trop simples & trop obscures, pour ne point donner de prise. Quelques anciens défenseurs de l'athéisme se sont attachez à cette méthode. Plus sages que les Epicuriens, sans entrer dans aucun détail, il se sont contentez de dire que tous les Etres qui ont été, qui sont, & qui seront productions necessaires d'une substance éternelle, en sortent de maniere que cette substance ne peut s'empêcher de les produire, n'en peut produire d'autres, ni les produire eux-mêmes autrement : en un mot, que tout est necessairement tel qu'il est; qu'ainsi il n'y a point d'autre Dieu que le monde, que le tout, que l'être universel, que cette source éternelle & necessaire de tout ce qui paroît, que cette substance unique dont tout ce qui éxiste sont des portions, & tout ce qui arrive des affections.

Pour faire sentir le foible de ce systême, il ne faut qu'écarter un peu

les tenebres qui l'environnent, & forcer ſes défenſeurs d'expliquer ce qu'ils veulent ſe cacher à eux-mêmes.

Demandons-leur d'abord ſi cette ſubſtance, ſource neceſſaire de toutes choſes, eſt intelligente, ou brute, & toute materielle; ſi elle agit avec ſageſſe, ou ſi elle agit aveuglement. Ils ne ſçauroient prendre ſur cette queſtion aucun parti qui ne les embaraſſe.

Ils voudroient bien exclure de l'Univers tout eſprit, toute intelligence; mais s'ils répondent que la ſource de tous les êtres eſt brute & aveugle, qu'elle agit ſans connoiſſance & ſans deſſein dans ſes productions; tous les argumens que l'auteur tire de la ſtructure du monde & de la ſtructure de l'homme reviennent, & nos adverſaires doivent expliquer comment des productions ſi ſages, ſi concertées ſortent d'une ſubſtance aveugle: myſtere inexplicable à toute leur ſubtilité. Ils diront qu'il ne faut point ſuppoſer de cauſe qui agiſſe; que tout éxiſte par une neceſſité naturelle. Mi-

ſerable chicane ! Quelle idée ſe forment-ils en prononçant ces mots : *tout éxiſte par une neceſſité naturelle* ? la matiere de tout eſt éternelle. Je le veux pour un moment : les formes differentes qu'elle prend, qui eſt-ce qui les lui donne ? Voila ce que je demande. Ces hommes, ces animaux, ces plantes, qui les façonne, qui diſpoſe leurs parties ? La matiere, dit-on, s'arrange ainſi d'elle-même. Je le veux encore ; mais je demande ſi ces arrangemens ſucceſſifs & neceſſaires de la matiere ſont reglez par quelque connoiſſance, ou s'ils ne le ſont pas : il faut répondre. Si l'on dit que nulle connoiſſance ne les regle, on eſt démenti par la juſteſſe admirable de leurs proportions, & l'impoſſibilité du ſyſtême impie devient ſenſible. Il eſt ridicule, on ne peut ſe ſervir de termes trop forts, il eſt extravagant de penſer que le hazard ſeul a produit l'Iliade, a conſtruit Verſailles. Eſt-il moins ridicule de penſer que la matiere ſeule ſans ouvrier à ſuffi pour achever ces ouvrages admirables ? Eſt-il moins ex-

travagant de ſoutenir que l'Univers n'a point eu d'auteur, & que l'arrangement merveilleux de ſes parties eſt la production neceſſaire d'une matiere brute & inſenſible ?

L'arrangement le plus concerté peut être une ſuite neceſſaire de l'enchaînement des cauſes naturelles, diſent les plus ſubtils défenſeurs de l'incredulité, tout éxiſte neceſſairement, tout eſt éternel ; une infinité de ſyſtêmes, une infinité de mondes ont ſuccedé les uns aux autres pendant la vaſte durée de l'éternité. Tous les ſyſtêmes poſſibles ont eu leur tour. Celui, que l'ignorance nous fait admirer, eſt poſſible, il a dû venir à ſon rang ; le hazard même a pû conſtruire l'Univers tel qu'il eſt, ce qui paroît ſi ſage n'eſt après tout qu'un concours de parties, dont l'aſſemblage n'étoit pas impoſſible. Voila le dernier retranchement des impies ; l'illuſtre auteur de la démonſtration s'eſt propoſé cette objection de la maniere dont les Epicuriens la tournoient, & il y répond fort au long, en renverſant tout le ſyſtême d'Epi-

cure depuis l'article LXXIV. juſqu'à l'article LXXXVIII. mais les impies de nos jours ont debarraſſé cette objection du ſyſtême particulier d'Epicure ; il faut y répondre d'une maniere generale, je vais le faire.

Je nie abſolument que dans une ſuite infinie de mondes, d'arrangemens differens des parties d'une matiere brute, il s'en trouve un tel que le notre, un régulier, un qui porte la marque d'un ouvrier infiniment ſage. Je nie qu'un monde ſemblable ſoit poſſible, s'il n'éxiſte point d'ouvrier infiniment ſage. Qu'on ſuppoſe, je le permets, une ſuite infinie de lampes, il n'y aura jamais dans cette ſuite infinie une lampe allumée, s'il n'éxiſte point de feu, ſi le feu n'enflame une de ces lampes : le rapport d'un ouvrage régulier avec un ouvrier intelligent, n'eſt pas moins eſſentiel, que le rapport d'une lampe allumée avec le feu : ſuppoſez tant qu'il vous plaira une matiere éternelle toûjours agitée & ſujette à des changemens infinis, ſes agitations qui ne ſeront pas reglées par un mo-

teur, ne produiront jamais rien de régulier, le ſceau de la ſageſſe ne peut être imprimé que par la ſageſſe. Le hazard, c'eſt-à-dire, des mouvemens qu'aucun moteur ne dirige ne ſçauroient le contrefaire. L'impoſſibilité de la ſuppoſition des impies devient plus évidente, quand on conſidere qu'il ne s'agit pas d'un ſeul ouvrage régulier, que l'Univers eſt compoſé d'un nombre preſqu'infini d'ouvrages, dont le plus petit eſt auſſi accompli & plus merveilleux que le plus grand, que toutes les parties de ces petits ouvrages ont entre elles, que tous ces ouvrages ont entre eux un rapport qui ne permet pas de douter qu'une intelligence n'ait fait les uns pour les autres, & qu'ils n'entrent tous dans les deſſeins d'une ſageſſe infinie. Conſiderons encore qu'il ne s'agit pas d'un concours de mouvemens paſſagers, que depuis plus de ſoixante ſiécles toutes les productions de cette matiere brute ſont régulieres; eſt-il vraiſemblable que dans un ſi long eſpace de tems rien ne ſe ſoit démenti, que nul mouve-

ment irregulier n'ait troublé l'ordre des causes naturelles, & qu'une régularité fortuite soit si constante, demandons-le aux incrédules mêmes, cela paroît-il vraisemblable ? cela est-il possible ?

Qu'on prenne le parti d'accorder de l'intelligence & de la sagesse à cette matiere, dont tous les êtres ne sont que les differentes formes ; il faudra la partager en esprit & en matiere : rien n'est plus clairement démontré que l'impossibilité d'une matiere pensante ; l'auteur en a mis la
Art. XLIV. démonstration dans tout son jour : aussi l'éclat de cette verité a-t-il obligé plusieurs philosophes de joindre à la matiere une ame du monde intelligente, & de composer ainsi le tout de deux parties, l'une spirituelle, l'autre materielle. C'est le systême Pithagoricien, si bien exprimé par Virgile : c'est ce que les Lettrez de la Chine entendent par leur *Ly*. Ce systême est absurde ; mais on ne doit pas l'accuser d'athéisme, ni s'arrêter ici à en exposer les absurditez.

Spinosa s'est flatté d'éluder l'objection

tion, en disant que la substance unique qu'il admet, quoique materielle & étenduë, pense néanmoins : elle est, dit-il, susceptible de plusieurs attributs ; un attribut la rend étenduë, un autre attribut la rend pensante : admirable effort de ce rare génie ! L'étenduë & la pensée sont incompatibles dans le même sujet ; notre auteur le prouve invinciblement : il n'est donc pas permis de supposer que ces deux attributs s'unissent dans la substance unique de Spinosa, pour en constituer l'essence. Si elle est necessairement étenduë, elle ne sera point intelligente : si elle est necessairement intelligente, elle ne sera point étenduë. Remarquez que chaque attribut, selon Spinosa, appartient à l'essence du sujet. Les autres suppositions de Spinosa sont aussi arbitraires, aussi contradictoires. Qu'on ne m'en croie pas sur ma parole ; j'en vais donner un exemple dans la démonstration du grand principe de Spinosa, dont tout son système dépend. *Une substance ne peut pas en produire une autre.* Il en conclut

qu'une seule substance éxiſte, & qu'il ne peut y avoir d'autre Dieu que *l'être universel*, *l'Univers*. Ce principe est *la sixiéme proposition de la premiere partie de son Ethique* : en voici la démonstration fidellement traduite. *Il ne peut y avoir dans la nature deux substances de même attribut*. prop. V. *C'est-à-dire, qui aïent quelque chose de commun*, prop. II. *Donc l'une ne peut pas être cause de l'autre*, prop. III. Cette prétenduë démonstration est formée de trois propositions de la seconde : *Deux substances dont les attributs sont differens n'ont rien de commun*. Ne chicanons pas sur cette proposition, nous allons voir qu'elle ne peut entrer dans la preuve de la sixiéme proposition dont il s'agit. La troisiéme proposition est plus unie à la sixiéme, mais elle est évidemment fausse : *Deux choses qui n'ont rien de commun ne peuvent être la cause l'une de l'autre* ; la preuve de cette troisiéme proposition donnée par Spinosa en rend la fausseté plus sensible : *Deux choses qui n'ont rien de commun ne peuvent se concevoir l'une par l'autre ; donc l'une ne peut être la cause*

de l'autre. Levons d'abord les équivoques ; tout en eſt plein dans les ouvrages de Spinoſa. Qu'entend-il par *n'avoir rien de commun ?* Il n'entend pas ſans doute n'avoir aucun rapport ; ſa démonſtration ſeroit riſible & identique. Voici ce qu'il prétendroit prouver : *De deux choſes qui n'ont pas même le rapport de cauſe & d'effet, l'une ne peut pas être cauſe de l'autre.* Nous ne l'accuſons pas d'avoir ſi mal raiſonné. *N'avoir rien de commun*, ſignifie donc ſelon lui, n'être pas de même nature, & c'eſt ce qu'il exprime par ce langage ſingulier n'être pas *de même attribut.*

Autre équivoque. Qu'entend-il par *être connu l'un par l'autre* ? Que l'un fait naître l'idée de l'autre ? C'eſt le ſens propre de ces termes. Que l'un fait parfaitement connoître l'autre ? Les termes dont il ſe ſert ne ſignifient pas cela : répondons-lui cependant ſelon les deux explications de ces termes.

S'il prétend que l'effet connu doit donner une connoiſſance parfaite & entiere de la cauſe ; on le nie, & il

ne le prouvera jamais. L'effet ne contient pas toutes les perfections de la cause : il peut même ne lui pas ressembler. Il peut, si la cause agit par sa seule volonté, être d'une toute autre nature, puisqu'il sera tel que la cause voudra & que la cause peut vouloir qu'il soit d'une autre nature. L'axiome donc sur lequel toute la démonstration roule : *La connoissance de l'effet renferme la connoissance de la cause, & l'effet ne peut être connu sans la cause.* Cet axiome n'est vrai que dans le premier sens : *L'idée de l'effet fait naître l'idée de la cause ; & l'idée de la cause est relative à l'idée de l'effet ; parce qu'il n'y a point d'effet sans cause, & de cause sans effet. L'effet fait connoître que la cause est, mais pas ce qu'elle est : la cause connue comme cause fait connoître l'effet au moins comme possible.*

Mais l'axiome pris dans ce sens, le seul propre & le seul véritable, est inutile à Spinosa. Deux substances de differente nature peuvent être connues l'une par l'autre, non par leur ressemblance, puisqu'elles ne se ressemblent point ; non par leurs at-

tributs, puisqu'elles n'en ont pas de communs ; mais par le rapport de cause & d'effet qui est entre elles. Ces deux substances ne cessent pas d'être de differentes natures, parce que l'une est cause de l'autre ; on peut concevoir l'une par l'autre, quelque differentes qu'elles soient, en les considerant l'une comme cause, & l'autre comme effet. Une substance de different attribut peut donc être cause de l'autre ; il peut donc y avoir deux ou plusieurs substances, dont l'une soit cause, & les autres effets. Il est donc faux qu'il n'y ait qu'une substance unique ; que Dieu & l'univers soient la même substance. Donc tout le système posé sur le fondement ruineux d'un axiome pris à contre-sens, & faux dans le sens que Spinosa lui donne, est renversé dès qu'on a levé les équivoques ; & Spinosa si vanté par ceux qui respectent son obscurité, fait pitié à ceux qui l'entendent. Ce que nous venons de dire suffiroit pour détruire le système impie que l'auteur n'a pas refuté expressément ; mais on peut l'attaquer

de plus d'un côté avec avantage. Tout eſt neceſſairement tel qu'il eſt, diſent les défenſeurs de ce ſyſtême : une neceſſité naturelle détermine la perfection de chaque être, & le tems de ſa production. Ne nous laiſſons pas impoſer par des mots vuides de ſens. Qu'entendent nos adverſaires par *la neceſſité naturelle ?* une impuiſſance d'être autre choſe que ce que l'on eſt ? Fâcheux juſqu'au bout, je leur propoſe une nouvelle queſtion. Je demande d'où vient cette impuiſſance ? Je comprendrois qu'elle vînt de la volonté libre de l'ouvrier, qui a conformé ſon ouvrage au deſſein qu'il avoit. Je comprendrois encore que la cauſe imparfaite & bornée, n'a pû donner plus de perfection à ſon effet. Mais nos adverſaires rejettent ouvrier, deſſein, cauſe efficiente. D'où viendra donc l'obſtacle invincible qui borne les êtres ? C'eſt une neceſſité naturelle, dit-on : mais qui dit neceſſité, dit ſervitude, détermination. S'il y a un eſclave, il y a un maître : la détermination éxige autant quelque choſe qui déter-

mine, que quelque choſe qui ſoit déterminé ; l'un ne peut être ſans l'autre. Le ſujet déterminé n'eſt point ſans un principe de détermination. Je veux qu'on me faſſe connoître ce principe déterminant : écoutons nos adverſaires. La matiere, diſent-ils, eſt déterminée par elle-même : elle eſt l'eſclave & le maître ; elle eſt le ſujet & le principe de la détermination ; elle ſe borne elle-même ; elle limite ſa perfection, ſans qu'une cauſe étrangere la reſtraigne à cette limitation ſi contraire à l'idée que nous avons de la perfection.

Je n'impoſe point aux défenſeurs de l'athéiſme : des réponſes ſi bizarres, & qui choquent ſi directement les idées communes, ſont leurs réponſes en propres termes. Ils ſuppoſent hardiment une neceſſité generale, par cette ſeule raiſon qu'ils en ont beſoin pour établir l'athéiſme. Ils rejettent fierement cette maxime inconteſtable, *que tout ce qui eſt limité, eſt limité par autrui.* Croient-ils que perſonne ne reflechira ſur l'idée de la

perfection ? On y voit clairement que la limitation lui répugne ; que plus elle eſt limitée, moins elle eſt perfection : qu'ainſi elle eſt de ſa nature infinie, & qu'elle ne peut être bornée que par l'action d'une cauſe efficiente qui la reſſerre, & qui la partage. Verité dont l'on conclut directement que tout ce qui eſt par ſoi-même eſt infiniment parfait, & qu'il eſt ſans limites, parce qu'il eſt ſans cauſe : qu'admettre un être qui éxiſte par ſoi-même, c'eſt admettre un être infiniment parfait ; c'eſt admettre un Dieu. Rien n'eſt plus viſiblement contradictoire qu'une perfection à qui la limitation répugne, & qui ſe limite d'elle-même. Oüy, une nature limitée de ſoi-même ſeroit une chimere, dans qui la plus grande de toutes les perfections l'éxiſtence indépendante ſeroit ſeparée des autres perfections, ſans que rien les eût ſeparées. Telle eſt la derniere reſſource des prétendus athées : ils ne peuvent ſe dérober aux objections preſſantes des veritables philoſophes, qu'en renverſant les notions les plus claires.

Que

Que dis-je ? Ils n'évitent pas la force de ces objections : la neceſſité naturelle n'eſt pas plus réelle que le hazard ; & il eſt auſſi inſoûtenable de dire que tout eſt produit par une neceſſité naturelle, qu'il eſt inſoûtenable d'avancer que tout eſt fait par hazard.

Je ſçai que Spinoſa pour faire illuſion, a dit que l'Etre univerſel, c'eſt-à-dire, ſelon lui, l'Univers, étoit infiniment parfait, parce qu'il contient toutes les perfections poſſibles : ce n'eſt pourtant qu'une matiere brute ſelon cet athée, qui ſe jouë de ſes lecteurs par des expreſſions priſes à contre-ſens. Pour confondre ſes diſciples il ne faut que les obliger à prouver l'impoſſibilité des perfections que nous concevons poſſibles, & dont nous concevons en mêmetems que la matiere eſt incapable.

Encore une reflexion. Si tout eſt aſſervi aux loix de la neceſſité, de quel fonds nous vient la liberté dont notre volonté joüit ? Nous la ſentons trop évidemment pour en douter, & cetémoignage de notre conſcience

réfute ſans replique les vaines ſubtilitez de Spinoſa & de ſes Maîtres. L'auteur a donné aux preuves de la liberté, ſi fortes d'elles-mêmes, une nouvelle force, par ce tour ingénieux qu'il donne à tous les ſujets qu'il traite. Il a donc par avance confondu les Spinoſiſtes, & ſon ouvrage ſuffit pour détruire toutes les eſpeces d'athéiſme.

Article LXXVI. & ſuiv.

L'aveuglement volontaire des impies n'a pû leur cacher les contradictions énormes du ſyſtême de Spinoſa, il commence de n'être plus à la mode; une philoſophie directement oppoſée à ce ſyſtême prend ſa place depuis quelques années. Le livre Anglois d'un certain Berkey a rendu publics ces nouveaux efforts de l'incrédulité. Les impies de cette ſecte ne diſent plus que tout eſt matiere, ils diſent que tout eſt eſprit; le monde, ſelon eux, n'eſt compoſé que d'êtres penſans. Tout ce que nous croïons voir, ſentir de corporel, l'étenduë, le mouvement, ces villes, ces maiſons que nous croïons habiter, ces perſonnes à qui nous croïons parler,

ce corps que nous croïons avoir, ces viandes que nous croïons manger, tout cela n'a rien de réel, ce ſont de vaines idées, des fantômes que notre eſprit fabrique, ou plutôt qui naiſſent dans nous par la neceſſité naturelle qui nous a fait naître; nos affections, nos réſolutions ſont auſſi neceſſaires que nos penſées; nous ne ſommes plus matiere, mais tout immateriels qu'on nous ſuppoſe, nous ſommes auſſi machine que quand on nous ſuppoſoit tout materiels: l'impieté ſe flate de s'être par ce nouveau ſyſtême delivrée de tout devoir & de tout remords; d'avoir ôté aux vrais philoſophes tous les moïens de prouver l'éxiſtence de Dieu, de s'être miſe enfin dans un repos que rien ne peut troubler. On preſſoit les impies par la démonſtration tirée de la ſtructure de chaque corps en particulier, & de la conſtruction entiere du monde ſenſible, ils l'aneantiſſent; c'eſt la plus courte voie pour ſe debarraſſer de la démonſtration. Dans leur ſyſtême point de liaiſon entre les êtres penſans, chacun eſt un monde independant

des autres. Un de ces philoſophes m'a ſoûtenu fort ſerieuſement qu'il ſe pouvoit faire qu'il n'y eût que lui au monde, & qu'il fût le ſeul être. Ainſi plus de rapports, plus de devoirs : dans ce ſyſtême nos connoiſſances n'ont rien de ſolide, nous ne ſommes occupez que par des ſpectres feints, des peintures fantaſques ſans verité, ſans objets : dans ce ſyſtême je ſçaurois ſeulement que je ſuis, que je penſe ou plutôt que je reſve, que mes idées n'ont aucune réalité, aucune verité ; ainſi plus de foi humaine, plus de loix, plus de principes, plus de regles de morale. Aprés tout, ce ſyſtême tout pernicieux qu'il paroiſſe, ne fera pas beaucoup de mal ; l'amour de la nouveauté, la corruption du cœur, feront écouter ces philoſophes, peut-être avec quelque plaiſir, mais ils ne perſuaderont perſonne, ils ne ſe perſuaderont pas eux-mêmes. On n'a rien à craindre pour la verité de l'éxiſtence de Dieu ; ſi on ne peut la détruire qu'aprés avoir convaincu les homme que ce qu'ils voïent, ce qu'ils touchent, n'eſt pas, qu'ils n'ont point

de corps, & qu'ils reſvent continuellement. Ils regarderont ſûrement les immaterialiſtes comme cet homme qui s'imaginant être de verre, craignoit à tout moment d'être caſſé, & franchement la folie des immaterialiſtes ne differe de la folie de cet homme qu'en ce qu'elle eſt plus extravagante mais volontaire. Non, ne craignons pas que ces ſpeculations vagues l'emportent ſur le ſens commun. Refuter en forme ces viſions ce ſeroit ſe défier trop de la raiſon humaine, faiſons ſeulement quelques reflexions qui découvrent tout le ridicule de cette nouvelle philoſophie.

1. Demandons d'abord quel en eſt le fondement ? S'appuïe-t-elle ſur quelque principe certain, ſur quelque ſentiment intime, ſur quelque experience ? non : Elle ſe fonde uniquement ſur des conjectures oppoſées au ſens commun, ſur des ſuppoſitions chimeriques, ſur des poſſibilitez au moins douteuſes : ces fondemens ſont-ils ſolides ?

2. On n'évite point dans ce ſyſtême la preuve de l'éxiſtence de Dieu,

tirée de l'excellence de ſes ouvrages: cette excellence, cette perfection qui décele l'ouvrier, ces marques de ſa ſageſſe infinie, ces argumens démonſtratifs de ſon éxiſtence; je les trouve dans mes penſées. Le projet du monde, le projet du plus petit corps ne ſont point nez dans un eſprit tel que le mien; ces idées univerſelles, les idées des perfections qui me manquent, l'idée de l'infini ſont encore moins les productions d'un eſprit borné, des jeux de mon imagination: quand leurs objets ne ſubſiſteroient pas, elles n'ont pû ſe former que dans un eſprit infini qui les a communiquées aux eſprits bornez. Le monde & mon corps portent des caracteres inéfaçables du Dieu qui les a faits, mais mon ame les porte auſſi ces caracteres, & l'on ne peut s'empêcher de les y reconnoître.

3. Enfin, ces êtres penſants qui compoſent ſeuls le monde, ſelon les immaterialiſtes, ont-ils exiſté de toute éternité? ont-ils commencé d'être? S'ils ont commencé d'être, il faut remonter à une premiere cauſe;

l'impieté ne s'en accommode pas : il faut donc les ſuppoſer éternels ; il faut ſupoſer qu'une éternité a été neceſſaire pour les mettre en état de penſer : quoiqu'ils ſoient naturellement faits pour penſer, ils ont été pendant une éternité dans une eſpece de mort ; ils ne vivent que depuis un certain tems. Suppoſitions bizarres dont on ne voit aucun fondement ; en verité les incrédules voudroient nous faire croire des choſes plus incroïables que tous les myſteres.

FIN.

De l'Imprimerie de la Veuve d'Antoine Lambin.

PRIVILEGE DU ROY.

LOUIS par la grace de Dieu Roy de France & de Navarre : A nos amez & feaux Conseillers, les Gens tenant nos Cours de Parlement, Maîtres des Requestes ordinaires de nôtre Hôtel, Grand Conseil, Prevôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenans Civils, & autres nos Justiciers qu'il appartiendra, Salut. Nôtre cher & bien amé le Sieur Marquis de Fenelon Nous ayant fait representer qu'il desireroit donner au public la suite des Ouvrages posthumes du feu Sieur Archevêque de Cambray son oncle, s'il Nous plaisoit lui accorder nos Lettres de Privilege sur ce necessaires. A ces causes, voulant favorablement traiter ledit Sieur Marquis de Fenelon, & lui donner des marques de nôtre reconnoissance & favoriser son zele pour notre service & pour le profit du public, Nous lui avons permis & permettons par ces Presentes de faire imprimer lesdits Ouvrages intitulez : *Lettres sur l'Existence de Dieu, & sur divers sujets importans de Metaphysique & de Religion ; Sermons, Discours & Entretiens sur divers sujets de pieté*, en telle forme, marge, caracteres, en un ou plusieurs volumes, conjointement ou séparément, & autant de fois que bon lui semblera, & de les faire vendre & debiter par tout nôtre Royaume pendant le tems de dix années consecutives, à compter du jour de la date desdites Presentes. Faisons défenses à toutes sortes de personnes de quelque qualité & condition qu'elles soient d'en introduire d'impression étrangere dans aucun lieu de notre obéissance : comme aussi à tous Imprimeurs, Libraires & autres, d'imprimer, faire imprimer, vendre, faire vendre, debiter, ni contrefaire aucun desdits Livres cy-dessus énoncez, en tout, ni en partie, ni d'en faire aucuns extraits, sous quelque prétexte que ce soit, d'augmentation, correction, changement de titre, ou autrement, sans la permission expresse & par écrit dudit Sieur Exposant, ou de ceux qui auront droit de lui ; à peine de confiscation des Exemplaires contrefaits, de trois mille livres d'amende contre chacun des contrevenans, dont un tiers à Nous, un tiers

à l'Hôtel-Dieu de Paris, l'autre tiers audit Sieur Exposant, & de tous dépens, dommages & interests : A la charge que ces Presentes seront enregistrées tout au long sur le Registre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, & ce dans trois mois de la date d'icelles : Que l'impression desdits Livres sera faite dans nôtre Royaume, & non ailleurs, en bon papier, & en beaux caracteres, conformément aux Reglemens de la Librairie ; & qu'avant que de les exposer en vente, il en sera mis deux exemplaires de chacun dans nôtre Bibliotheque publique, un dans celle de nôtre Château du Louvre, & un dans celle de nôtre tres-cher & feal Chevalier Chancelier de France le Sieur d'Aguesseau ; le tout à peine de nullité des Presentes. Du contenu desquelles vous mandons & enjoignons de faire joüir ledit Sieur Exposant, ou ses ayans cause pleinement & paisiblement, sans souffrir qu'il leur soit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie desdites Presentes, qui sera imprimée au commencement ou à la fin desdits Livres, soit tenuë pour dûëment signifiée ; & qu'aux copies collationnées par l'un de nos amez & feaux Conseillers & Secretaires, foy soit ajoûtée comme à l'original. Commandons au premier nôtre Huissier ou Sergent de faire pour l'execution d'icelles tous Actes requis & necessaires sans demander autre permission, & nonobstant Clameur de Haro, Charte Normande, & Lettres à ce contraires : Car tel est nôtre plaisir. Donné à Paris le neuviéme jour du mois de Novembre, l'an de grace mil sept cens dix-sept, & de nôtre Regne le troisiéme. Par le Roy en son Conseil, DE S. HILAIRE.

Et ledit Sieur Marquis de Fenelon a cedé le presente Privilege aux Sieurs Florentin Delaulne, & Jacques Estienne, Imprimeurs-Libraires, pour en joüir en son lieu & place. Fait à Paris le 15. Novembre 1717.

Registré le present Privilege, ensemble la Cession cy dessus sur le Registre 4. de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, page 243. num. 376 & page 45. conformément aux Reglemens, & notamment à l'Arrest du Conseil du 13. Aoust 1703. A Paris, les 10. & 11. Novembre 1717.

Signé, DELAULNE, *Syndic.*

OUVRAGES POSTHUMES *de Meſſire* FRANÇOIS DE SALIGNAG DE LA MOTTE FENELON, *Precepteur de Meſſeigneurs les Enfans de France, & depuis Archevêque Duc de Cambray, Prince du Saint Empire, &c.*

LES Avantures de Telemaque fils d'Uliſſe. Premiere Edition conforme au manuſcrit original de l'Auteur, avec des augmentations très-conſiderables, & un beau Diſcours ſur la Poëſie. Enrichie de 28. figures en taille-douce, *in douze*, 2. vol. groſſe lettre, 5. l.

—— Le même de petit caractere, 1. vol. 3. l.

—— *du même.* Dialogues ſur l'Eloquence en general, & en particulier ſur celle de la Chaire; avec une Lettre écrite à l'Academie Françoiſe, ſur la Rhetorique, la Poëſie, &c. 12. 2. l.

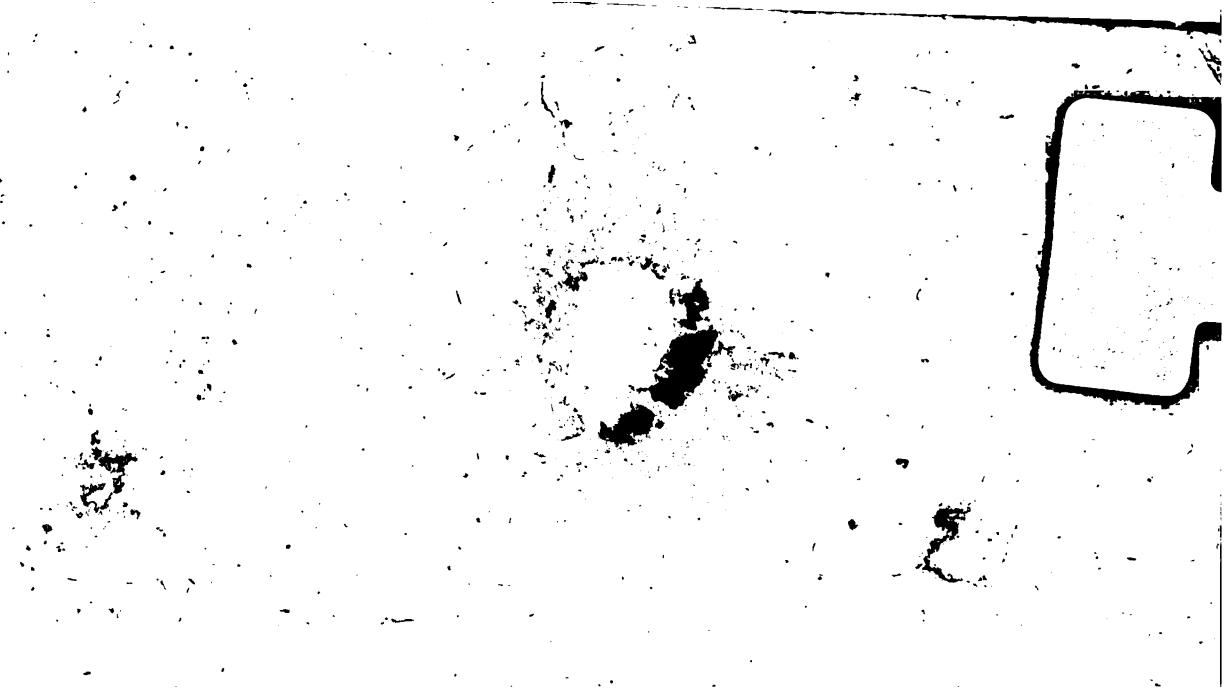
—— *du même.* Oeuvres Philoſophiques, ou, Démonſtration de l'Exiſtence de Dieu, tirée de la connoiſſance de la Nature, & proportionnée à l'intelligence des plus ſimples, troiſiéme Edition, *in douze*, augmentée d'une ſeconde Partie, qui traite des Attributs de Dieu, de l'Idée de l'Etre infini, &c. 2. l.

—— *du même.* Nouveaux Dialogues des Morts, qui n'ont point encore été imprimez, avec un Recueil de Fables & morceaux d'hiſtoires, faites pour l'éducation d'un jeune Prince, *in douze*, 2. vol. 3. l. 10. ſ.

—— *du même.* Lettres Theologiques ſur la Religion, la Metaphyſique, &c. 1. l. 10. ſ.

—— *du même.* Sermons choiſis ſur divers ſujets, *in douze*, 2. l.

—— Entretiens ſpirituels ſur divers ſujets, *ſous preſſe.*

—— *du même.* Oeuvres & Lettres ſpirituelles ſur divers ſujets, 2. vol. *ſous preſſe.*

502100